This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

6000222136

Ulrich Zwingli.

Der Charakter seiner Theologie

mit besonderer Rücksicht auf Picus von Mirandula

dargestellt

von

Christoph Sigwart,

Phil. Dr. und Repetenten am theologischen Seminar zu Tübingen.

Stuttgart und Hamburg.

Verlag von Rudolf Besser.

1855.

210. b. 146.

[illegible]

Vorwort.

Die Grundlage der vorliegenden Schrift bildet eine Abhandlung, die ich im Jahre 1851 als Beantwortung einer Preisfrage über Zwingli's theologische Eigenthümlichkeit der evangelisch-theologischen Facultät in Tübingen vorlegte. Das ermuthigende Urtheil hochverehrter Lehrer ließ den Entschluß in mir entstehen, die Arbeit zu veröffentlichen, nachdem ich sie einer nochmaligen Durſicht unterworfen, insbesondere in Beziehung auf die Quellen, aus denen Zwingli geschöpft, durch weitere Untersuchungen vervollständigt hätte. Was die Darstellung der Zwinglischen Lehre betrifft, glaubte ich ihre ursprüngliche Gestalt nicht wesentlich ändern zu müſſen, und sie ist somit, einige Modificationen in der Form und wenige Zusätze abgerechnet, dieselbe geblieben. Neu hinzugekommen ist dagegen die Einleitung, in der ich durch den Nachweis des Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem Zwingli zu Picus von Mirandula steht, einen Beitrag zur richtigen Auffassung seiner Theologie gegeben zu haben hoffe.

Während ich mit dieser Arbeit beschäftigt war, erschien in den Tübinger theologischen Jahrbüchern eine Abhandlung

des Herrn Prof. Zeller über Zwingli's theologiſches Syſtem. Es konnte ſich für mich fragen, ob nicht, nachdem eine ſo geübte Feder das Werk übernommen, die Veröffentlichung meiner Schrift überflüſſig ſei, um ſo mehr, je mehr ich anerkennen mußte, daß die Zeller'ſche Darſtellung in vielen Punkten an Genauigkeit und Treue Alles, was bisher über Zwingli zu leſen war, weit übertraf. Allein bei aller Uebereinſtimmung im Einzelnen konnte ich mich von der Richtigkeit der Zeller'ſchen Auffaſſung des Zwingliſchen Syſtems im Ganzen nicht überzeugen, und glaubte daher im Intereſſe einer genauen Kenntniß der Zwingliſchen Theologie auch meine Anſicht mit den Gründen, auf die ſie ſich ſtützt, dem theologiſchen Publicum vorlegen zu ſollen. Ich wünſche, daß es mir gelungen ſei, wenigſtens den hiſtoriſchen Verlauf der Bildung und Entwicklung der Zwingliſchen Lehre in das richtige Licht zu ſtellen.

Die Citate ſind überall nach der Geſammtausgabe der Zwingliſchen Werke von Schuler und Schultheß, in 8 Bänden, Zürich 1828—1842, angegeben. Wo mir für Zwingli's Jugendgeſchichte die Quellen ſelbſt nicht zugänglich waren, habe ich die Citate Schuler's in ſeiner „Bildungsgeſchichte Zwingli's zum Reformator" benützt.

Tübingen, im Mai 1855.

Der Verfaſſer.

Verzeichniß der Zwingliſchen Schriften

in chronologiſcher Ordnung,

mit Ausſchluß der Commentare und der minder wichtigen Gelegenheitsſchriften.

1510. Der Labyrinth (allegoriſches Gedicht über Zeitverhältniſſe). II, 1, 243.
Fabelgedicht vom ochſen und etlichen thieren (beßgl.). II, 1, 257.

1512. De gestis inter Gallos et Helvetios etc. relatio (eine Art Stylübung, Badian gewidmet). IV, 167.

1519. Gebetlied in der Peſt. II, 1, 269.

1520. Consilium cujusdam ex animo cupientis esse consultum et pontificis dignitati et christianae religionis tranquillitati (erſte, noch anonyme Druckſchrift).

1522. 16. April. Von erkieſen und fryheit der ſpyſen (erſte deutſche, unter Zwingli's Namen gedruckte Schrift). I, 1.

16. Mai. Ein göttlich vermanung an die von Schwyz (gegen das Reislaufen). II, 1, 286.

2. Juli. Supplicatio quorundam apud Helvetios evangelistarum (an den Biſchof von Conſtanz um Geſtattung der Ehe). III, 17.

13. Juli. Ein fründlich bitt und ermanung (an die eidgenöſſiſchen Obrigkeiten um freie Predigt des Evangeliums). I, 30.

22. Aug. Archeteles (Antwort auf ein Schreiben des Biſchofs von Conſtanz an das Capitel von Zürich). III, 26.

6. Sept. Predigt von klarheit und gwüſſe des worts Gottes. I, 52.

17. Sept. Predigt von der ewig reinen magd Maria. I, 83.

1523. 19. Jan. Die 67 Schlußreden. I, 153.

14. Juli. Uslegen und gründ der ſchlußreden oder artikel. I, 169.

30. Juli. Von göttlicher und menſchlicher gerechtigkeit, Predigt. I, 425.

1. Aug. Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint, praeceptiones pauculae. IV, 148.

29. Aug. De Canone Missae Epichiresis. III, 83.

9. Okt. De Canone Missae Libelli Apologia. III, 117.

1523. 17. Nov. Ein kurze chriſtenliche ynleitung (zur Norm für die Geiſtlichen mit obrigkeitlicher Autorität ausgegeben). I, 541.
1524. 26. März. Der Hirt (eine während der Diſput. Okt. 1523 gehaltene Predigt). I, 631.
Um Pfingſten: Rathſchlag von den bildern und der meß (Gutachten an den Rath). I, 572.
18. Aug. Chriſtenlich antwurt burgermeiſters und rats zu Zürich (von Zwingli verfaßt und an den Biſchof von Conſtanz in Betreff der Bilder und der Meſſe gerichtet). I, 584.
20. Aug. Adversus Hieron. Emserum canonis Missae adsertorem Antibolon. III, 121.
16. Nov. Ad Matthaeum Alberum de Coena Dominica (Veranlaſſung zum Abendmahlsſtreit). III, 589.
28. Dec. Wer urſach gebe zu ufrühren (erſte Schrift gegen die Wiedertäufer). II, 1, 370.
1525. März. De vero et falsa religione Commentarius. III, 145.
6. April. Abendmahlsliturgie. II, 1, 230.
27. April. Antwurt an Valentin Compar, Landſchreiber zu Uri (Apologie wegen einiger von dieſem angefochtener Sätze). II, 1, 1.
27. Mai. Vom touf, vom wiedertouf und vom kindertouf. II, 1, 230.
30. Juni. Von dem predigtamt (gleichfalls gegen die Wiedertäufer). II, 1, 304.
17. Aug. Subsidium de Eucharistia. III, 326.
5. Nov. Ueber Doctor Balthaſars (Hubmeiers in Waldshut, des Wiedertäuſers) toufbüchlin. II, 1, 337.
1526. 23. Febr. Ein klare unberrichtung vom nachtmal Chriſti. II, 1, 426.
1. März. Ad Th. Billicani et U. Rhegii Epistolas responsio. III, 646.
24. Febr. und 1. März. Praefatio praefixa editioni Pindari Ceporino-Crutandrianae et Epilogus IV, 159.
30. Juni. Ein kurze gſchrift (gegen das Conſtanzer Gebot, die reformatoriſchen Schriften und das Neue Teſtament zu verbrennen). II, 2, 509.
30. Juli. Epiſtel an die glöubigen zu Eßlingen. II, 3, 1
14. Aug. Ad amici haud vulgaris (Edlibachii) epistolam responsio (über das Abendmahl). III, 438.
15. Aug. De peccato originali declaratio ad U. Rhegium. III, 627.
16. Okt. Der ander ſendbrief an die chriſten zu Eßlingen (über das Abendmahl.) II, 3, 8.
1527. 11. Jan. Ueber Doctor Struſſen büchlin antwurt (das Abendmahl betreffend). II, 1, 469.
28. Febr. Amica exegesis i. e. expositio Eucharistiae negotii ad M. Lutherum. III, 459.

1527. 30. März. Fründlich verglimpfung und ableinung über die predig des treffenlichen Martini Luthers wider die ſchwärmer. II, 2, 1.

20. Juni. Daß dieſe wort Jeſu Chriſti: das iſt min lychnam, ewiglich den alten ſinn haben werdind (gegen Luthers Schrift gleichen Titels). II, 2, 16.

31. Juli. In Catabaptistarum strophas Elenchus. III, 357.

1528. Januar. Erſte predig zu Bern. I, 203.

Februar. Letzte predig zu Bern. I, 226.

Auguſt. Ueber Luthers buch, bekenntniß genannt, antwurt. II, 2, 94.

1530. 3. Juli. Fidei ratio ad Carolum imperatorem. IV, 1.

20. Aug. Sermonis de providentia Dei Anamnema. IV, 79.

27. Aug. Ad illustrissimos Germaniae principes Augustae congregatos de Convitiis Eccii epistola. IV, 19.

Quaestiones de Sacr. Baptismi. III, 563.

1531. Christianae fidei expositio. IV, 42.

Einleitung.

Die nachfolgende Darstellung der theologischen Eigenthümlichkeit Zwingli's stellt sich die Aufgabe, aus dem vorliegenden geschichtlichen Material ein getreues Bild von der Weltanschauung des Züricher Reformators zu geben, seine geistige Eigenthümlichkeit, ihre Entwicklung unter mannigfachen Bildungseinflüssen, ihre Ausbildung im Kampfe gegen widerstreitende Ansichten und Institutionen, ihre Vollendung in einem einheitlichen, geschlossenen theologischen Systeme biographisch darzulegen. Zu den Verhandlungen, die in den jüngsten Jahren über den principiellen Unterschied der reformirten und lutherischen Theologie gepflogen worden sind, hofft sie dadurch einen Beitrag zu geben; freilich von einem andern, ich möchte sagen, von einem empirischen Gesichtspunkt aus, indem sie das reformirte System, die reformirte Kirche nicht als eine schon vollendete, zum Abschluß gekommene auffaßt, sondern indem sie auf die Anfänge der den reformirten Lehren zu Grunde liegenden Weltanschauung in der bestimmten Individualität des Mannes zurückgeht, der den ersten Anstoß zu einem neuen geistigen Leben gegeben hat. Neben der principiell construirenden Auffassung des reformirten Systems im Ganzen soll der zeitliche, der wirkliche Verlauf der Dinge zur Geltung kommen, neben den Systemen, neben den Principien die Menschen, die Individuen. Der Gang der historischen Forschung, den die vorliegende Arbeit für ihren Gegenstand als den richtigen voraussetzt, ist der, daß erst durch eine genaue Zeichnung des Gründers der reformirten Kirche gezeigt werde, wie das Neue, das in die Welt eintrat, als Ueberzeugung eines Einzelnen ward; daß zur Anschauung komme, wie aus einer zerfallenden und sich auflösenden geistigen Welt, von ihren letzten Lebenselementen genährt, ein neues

ſpontanes Leben ſich erhob und mit neuer Zeugungskraft den Maſſen ſich mittheilte. Es iſt für den räumlich abgeſchloſſenen Kreis der deutſchen Schweiz Zwingli, von dem die geiſtige Bewegung ausgieng und in ihrem erſten Stadium Richtung und beſtimmte Eigenthümlichkeit empfieng; ſein Weſen muß alſo verſtanden, muß vor Allem zu der Zeit, aus der er hervorgieng, in's Verhältniß geſetzt werden. Die geiſtige Spontaneität, die in ihm ſich zeigt, begegnet ſodann in den Kreiſen, in denen er auftritt, einer Receptivität, die aber keineswegs bloß indifferent und paſſiv ſich verhält, die vielmehr ſelbſt lebendig, durch Nationalität, durch Staats- und Geſellſchaftsverfaſſung, durch die Sitten und Gewohnheiten des nationalen Lebens, durch Stoff und Form der geiſtigen Thätigkeit von Jahrhunderten her beſtimmt iſt, einer Receptivität, die das Dargebotene ſichtet, das Verwandte aufnimmt, das Aufgenommene beſtimmt geſtaltet und weiter bildet und aus den ihr gebotenen Stoffen Bildungen erzeugt, die von denen des individuellen Lebens ſich weſentlich unterſcheiden. Freilich zerfallen dieſe beiden Elemente, die bei der Bildung eines neuen Lebens thätig ſind, nicht in ein bloßes Nacheinander; es findet zwiſchen einer Nation und ihren Heroen, zwiſchen einer Kirche und ihren Gründern eine Wechſelwirkung ſtatt, und es wird uns nicht beikommen, Zwingli iſoliren und überſehen zu wollen, wie ſein eigenes Weſen durch die von ihm hervorgerufenen Bewegungen weſentlich beſtimmt worden iſt. Allein ſo lange er lebte, war er doch ſo ſehr der herrſchende, Richtung und Form gebende Geiſt, daß die Reaction ſeiner Kirche verhältnißmäßig unbedeutend iſt, um ſo unbedeutender, je kürzere Zeit ihm für ſeine Wirkſamkeit vergönnt war; und ſo iſt doch auch in zeitlicher Folge auseinander zu halten, was er der ſchweizeriſchen Kirche gegeben und wie ſie ihn verſtanden, ſeine Gedanken reproducirt, ſeine Inſtitutionen befeſtigt und modificirt hat. Dieſe letztere Unterſuchung, die Beantwortung der Frage, wie viel von dem Gährungsſtoffe, der von ihm in die Maſſe geworfen wurde, verarbeitet worden iſt, wie weit ſeine die Geiſter beherrſchende Kraft gereicht hat, fällt über die Gränzen der vorliegenden Arbeit hinaus; wir wollten nur andeuten, in welches Verhältniß wir dieſe Monographie zur geſammten Reformationsgeſchichte ſetzen.

Wir treten damit in directen Gegenſatz zu der neueſten Bear-

beitung der Zwinglischen Dogmatik von Zeller (Tüb. theol. Jahrb. 1853, auch bes. abgedruckt). Zeller stellt in seiner Einleitung den Protestantismus dem Katholicismus und innerhalb des ersteren das lutherische System dem reformirten gegenüber. Der Grundgedanke des Protestantismus, wird gesagt, ist der unbedingte Werth der religiösen Gesinnung im Unterschied von allem Aeußeren, des Glaubens als der persönlichen Aneignung der Wahrheit. Innerhalb des Protestantismus unterscheiden sich die beiden Hauptrichtungen so: die lutherische Frömmigkeit faßt die durch den Glauben zu erlangende Heilsgewißheit als das Ziel in's Auge, dem sie zustrebt, sie legt den Thatsachen und Vermittlungen, auf denen diese Gewißheit ruht, einen hohen Werth bei und bekümmert sich weniger um das daraus hervorgehende christliche Leben. Bei dem Reformirten ist diese Heilsgewißheit nicht Ziel, sondern Voraussetzung, der Glaube daran nicht etwas erst zu Vermittelndes, sondern absolute Thatsache seines Innern, deren Grund er nur in dem Rathschluß Gottes zu finden weiß, auf welchem also allein sein Vertrauen beruht. Der eigentliche Zweck der Frömmigkeit ist die Bethätigung des Glaubens, in welcher der Gläubige sich bewußt wird, daß er ein auserwähltes Werkzeug des göttlichen Willens ist. Dieses Bewußtsein, auserwählt zu sein, ist dem Reformirten wesentlich, es gibt ihm Stärke des religiösen Charakters, Sicherheit im Handeln; daher die Bedeutung der Erwählungslehre in ihrer Richtung auf das einzelne Subject, von der weiterhin die Lehren von Gott, von der Vorsehung und Weltregierung u. s. w. bestimmt sind.

So bringt es die eigenthümliche Beschaffenheit des beiderseitigen Bewußtseins, das Interesse an verschiedenen Lebensfragen mit sich, daß die dogmatische Reflexion eine verschiedene Richtung nimmt; und so liegt die innerste Wurzel der Systeme in dem Charakter der Kirchen, wobei übrigens *nicht* untersucht werden soll, wie die reformirte Eigenthümlichkeit mit dem Charakter der Völker, die sich ihr zugewandt haben, zusammenhängt. Genug, sowohl das reformirte als das lutherische System ist aus dem religiösen Selbstbewußtsein und Bedürfniß des Subjects entsprungen. Bewußtsein steht gegen Bewußtsein, Kirche gegen Kirche, System gegen System.

Und nun zu Zwingli. Zunächst, heißt es S. 21, haben wir nur zu zeigen, wie Zwingli das Princip seiner Kirche aufgefaßt,

worin er selbst den Mittelpunkt seines religiösen Lebens erkannt hat. Dieß ist der Glaube. Der Gegenstand des Glaubens ist zunächst im Allgemeinen Gott oder das Wort Gottes, dann näher die Versöhnung in Christo, und da diese nur dann zweifellos ist, wenn sie auf einem göttlichen Rathschlusse ruht, die Erwählung. Es liegt am Tage, wie unentbehrlich diese Bestimmung dem reformirten Systeme ist. Zwingli verlangt eine schlechthin zweifellose Sicherheit seines religiösen Bewußtseins und er weiß diese nur dadurch zu gewinnen, daß er zu der göttlichen Vorherbestimmung seine Zuflucht nimmt. (Zwingli scheint also zweifellose Sicherheit erst dann gewonnen zu haben, als er zum Glauben an jene Vorherbestimmung kam, d. h. am Ende seines Lebens, nachdem er die Reformation ohne solche Sicherheit begonnen und vollendet.) Und fort und fort wird nun gezeigt, wie consequenter Weise Zwingli denken mußte; wie er, um eine Erwählung zu haben, das göttliche Wirken nur als absolutes bestimmen könne, wie ein solches Wirken undenkbar sei, wenn nicht auch das Wesen Gottes so absolut als möglich bestimmt werde; es wird Zwingli gewiesen, worauf eine reformirte Dogmatik, „und also auch schon Zwingli," Gewicht zu legen habe, welche Bestimmungen „das leisten, was sie leisten sollen" — und da er denn früher oder später meist wirklich so gedacht hat, wie es das reformirte System verlangt — er ist an folgerichtiges Denken gewöhnt —, da er das Princip seiner Kirche sicher ausgesprochen und das reformirte Bewußtsein richtig formulirt hat, so ist die historische Aufgabe gelöst, er ist der tadellose Vertreter seines Systems.

Ganz abgesehen davon, ob der principielle Unterschied der beiden Kirchen richtig bestimmt ist, oder nicht, hat dieser Gang, vom reformirten System auf Zwingli als seinen Repräsentanten zu kommen, so viel Schiefes und Irreleitendes, daß wir Zwingli ernstlich gegen eine solche Einleitung in Schutz nehmen müssen. Dialectische Nothwendigkeit der Systeme, Gesammtbewußtsein der Kirchen und individuelles Bewußtsein ihrer „Vertreter" spielen so durcheinander, daß wir uns erst Klarheit über den wahren Sinn der Worte verschaffen müssen.

Also aus dem religiösen Bewußtsein heraus hat Zwingli seine Lehre aufgestellt. War dieses religiöse Bewußtsein sein individuelles oder war es der Glaube der reformirten Kirche? Wenn das letztere,

welcher reformirten Kirche? der Züricher? der deutsch-schweizerischen? Aber das ist eine viel zu kleine Basis für das reformirte System. War es das Bewußtsein der Völker, die dem reformirten System sich zugewandt haben? Aber ihr Charakter soll ja nicht untersucht werden. Und wo war denn irgend eine reformirte Kirche, wo war ein reformirtes Bewußtsein, als Zwingli als Pfarrer in Glarus das neue Testament studirte und seine religiöse Ueberzeugung gewann? Wo war sie, als er seine 67 Artikel vertheidigte? Wie soll die innerste Wurzel des von ihm aufgestellten Systems in der rührigen Werkthätigkeit, in dem streitbaren Charakter der Kirche liegen, die nach seinem Tode Calvin aufgebaut hat? Im ersten Falle aber, wenn Zwingli nur aus seinem religiösen Einzelbewußtsein heraus redet, woher war denn dieß gerade so und nicht anders bestimmt? Wenn man ihn nicht als einen religiösen Autochthonen, als Deus ex machina betrachten will, so hat doch die Frage Interesse, wie er dazu gekommen, die Gewißheit seines Heils als eine Voraussetzung zu betrachten? Von wannen kam ihm der Gedanke, daß die Erwählung der Hauptgegenstand des Glaubens sei? Antworten wir darauf, daß das individuelle Bewußtsein etwas Unerklärliches ist — wie kam es dann, daß dieses Einzelbewußtsein sich zum Gesammtbewußtsein einer Kirche erweiterte, so ganz damit identisch war? War das individuelle Bewußtsein von dem Gesammtbewußtsein, das erst werden sollte, auf geheimnißvolle Weise schon bestimmt? oder war eine Kirche und alle nachfolgenden Generationen in unerklärlicher Weise von einer Persönlichkeit beherrscht, die das Bewußtsein ganzer Völker nach ihrem Model geformt hätte? Es ist sonst nicht die Art der Geschichtschreiber, zu denen Zeller gehört, den Persönlichkeiten zu viel schöpferische Bedeutung beizulegen. Aber auch den letztern Fall gesetzt, woher weiß denn Zeller, wie Zwingli's individuelles Bewußtsein beschaffen war, da er ausdrücklich das Geschäft, die allmähliche Ausbildung seines Systems biographisch zu verfolgen, Andern überläßt, da er selbst sich so wenig um historische Wahrscheinlichkeit kümmert, daß er uns die Genesis des ganzen Zwinglischen Systems gerade aus seinen allerletzten Schriften deutlich zu machen versucht? — denn daraus allein sind die Stellen citirt, daß der Gegenstand des Glaubens die Erwählung sei. Und woher denn der Unterschied der lutherischen und reformirten Kirche? „Die

eigenthümliche Beſchaffenheit des Bewußtſeins brachte es mit ſich.“ Welches Bewußtſeins? der Kirchen? aber die waren noch nicht da, als Zwingli und Luther längſt ein ganz verſchiedenes Bewußtſein hatten. Der Individuen? aber woher kam da der Unterſchied? am Ende aus zufälligen Verhältniſſen? Allein eine ſo platte Geſchichtsauffaſſung kann in Zellers Sinn am allerwenigſten liegen. Wir ſtehen in einem Zirkel zwiſchen Geſammtbewußtſein und individuellem Bewußtſein, aus dem nicht herauszukommen iſt, ſo lange man ohne Weiteres beiden denſelben Inhalt gibt, ſo lange man von reformirtem Bewußtſein als etwas fertigem ſpricht, ohne zu fragen, wie es geworden. Einen Ausweg freilich gibt es, nämlich den, daß die dialectiſche Nothwendigkeit der Syſteme, oder, wenn Zeller will, der religiöſen Idee, der ſich Zwingli hingibt (S. 48), die Geſchichte macht; daß die gewaltigen Männer, die Europa in Aufruhr verſetzt und den päpſtlichen Thron wanken gemacht haben, Repräſentanten von Syſtemen ſind, die ſich Fleiſch und Blut gaben, als die Zeit erfüllt war.

Es iſt hier nicht der Ort, mit dieſer Geſchichtsanſchauung zu rechten; auch ihre Zuläßigkeit zugegeben, wo es ſich um hiſtoriſche Ueberſichten, um die Betrachtung der Dinge im Ganzen handelt — in einer Monographie wie dieſe muß ſie irre führen, weil ſie für die genetiſche Entwicklung des Einzelnen keinen Raum hat. Mag immerhin, ideell und sub specie aeterni betrachtet, Zwingli's Erſcheinung eine geſchichtlich prädeſtinirte Nothwendigkeit geweſen ſein: wir faſſen hier bloß in's Auge, was wirklich in ſeinem individuellen Leben geweſen iſt; es wird ſich dann zeigen müſſen, in wie weit die Conſtruction des Einzelnen aus dem Allgemeinen, der Zwingliſchen Lehre aus dem reformirten Syſtem, die Probe beſtehen und mit den thatſächlichen Verhältniſſen in Uebereinſtimmung gebracht werden kann.

Wir betrachten alſo nicht von vorn herein Zwingli als reformirten Dogmatiker, als Repräſentanten des reformirten Syſtems, wir ſetzen ihn nicht von vornherein in ein bloß untergeordnetes Verhältniß zu dem, was durch ihn geworden iſt; wir faſſen ihn auf als eine ſcharfe, beſtimmte Individualität, die einem reichen geiſtigen Leben den erſten Impuls gab, und verſuchen nur ſeine Perſönlichkeit zur Anſchauung zu bringen; dazu gehört die Nachweiſung ſeiner

geistigen Eigenthümlichkeit, die Schilderung der Einflüsse, denen sie unterworfen war, die Geschichte der Ausbildung seiner Ueberzeugungen und die Darstellung der Art und Weise, wie diese sich im Conflict mit dem Bestehenden näher bestimmten und befestigten. Dabei soll übrigens Alles, was nicht wesentlich auf die Entwicklung seiner Ueberzeugung Einfluß hat, Alles, was bloß zur äußeren Geschichte seines Lebens gehört, übergangen werden.

Freilich sind die Quellen, aus denen eine solche Anschauung der Entwicklung seiner Ideen gewonnen werden kann, sparsam; zerstreute Notizen seiner Biographen und die dürftigen Reste seines Briefwechsels aus der ältesten Zeit, mit wenigen eigenen Angaben in späteren Schriften, sind das Einzige, was uns davon Kunde gibt; allein wir wissen doch, womit er sich beschäftigt, und können hieraus und aus den Resultaten seines Denkens und Strebens auf den geistigen Prozeß zurückschließen, den er durchgemacht hat.

Die Umstände seines äußeren Lebens sind bekannt. Sohn des Amtmanns von Wildhaus im Toggenburgischen wurde er, nachdem er den ersten Unterricht bei einem Oheim genossen, im zehnten Jahre nach Basel auf die Schule geschickt; von da nach Bern zu Lupulus, dem ersten Begründer einer classischen Schule in der Schweiz. Von Bern geht er auf die Universität Wien, 15 Jahre alt, um bei Joachim von der Watt lateinische Schriftsteller zu studieren und Philosophie — nach Art der Humanisten — zu treiben. Von Wien kehrt er nach Basel zurück, um als Lehrer an der St. Martinsschule zugleich den Unterricht Thomas Wyttenbachs, des berühmtesten Schweizer Gelehrten seiner Zeit, zu genießen. Erst von diesem angeregt studiert er Theologie und faßt den Entschluß, sich dem geistlichen Stande zu weihen. 1506 liest er seine erste Messe und tritt die Pfarrei Glarns an. Vor früheren Versuchen der Dominicaner in Bern, ihn in's Kloster zu locken, hatte ihn die weise Vorsicht seines Oheims bewahrt, woraus wir schließen, daß für Zwingli's nächste Umgebung der Nimbus des mönchischen Lebens nicht vorhanden war.

In Glarus verweilt Zwingli 10 Jahre, vom 22sten bis 32sten; hier also wird er ein Mann. Seine Zeit ist mit humanistischen und theologischen Studien ausgefüllt und seine wissenschaftliche Thätigkeit nur durch zwei Züge nach Italien unterbrochen, wohin er seine Glarner als Feldprediger begleitete. Besondern Einfluß scheint

die Bekanntſchaft mit Italien nicht auf ihn gehabt zu haben, er bleibt ſtets beim Heer, es findet ſich nicht, daß er viele andere Männer als Schweizer dort geſehen. Was wir in ſeinem Briefwechſel finden, iſt nur, daß er Verbindungen angeknüpft hat, die ihm nachher möglich machten, ſich von den italieniſchen Druckereien aus mit Ausgaben der Alten und der Kirchenväter zu verſorgen. Im Jahr 1516 finden wir ſeine Anſichten im Weſentlichen ausgebildet und ihn entſchloſſen, zu reformiren. Er iſt ſich klar bewußt, warum und wie es geſchehen müſſe.

In dieſer Zeit von 1506—1516 alſo haben wir die erſten Anſätze ſeiner nachmaligen Lehre zu ſuchen, in dieſer Zeit ward die Form ſeines Denkens gebildet und ſeine ganze Weltanſchauung beſtimmt. Die erhaltenen Urkunden zeigen uns Zwingli als den begabteſten unter den Schweizer Studirenden, welche die neu eröffneten claſſiſchen Schulen beſuchen, um nach den Grundſätzen einer geläuterten Wiſſenſchaft zunächſt Latein zu lernen, mit den Alten Bekanntſchaft zu machen, den eigenen Styl in Proſa und Verſen zu bilden. Seine Briefe aus der erſten Zeit und manche Anklänge im ſpäteren Leben zeigen uns, daß er für das, was man elegant nannte, Sinn genug hatte. Er weiß die gewählten Redensarten der damaligen Gelehrtenhöflichkeit, er weiß die Lobſprüche feinerer und derberer, immer übertriebener Art trefflich zu handhaben — freilich nie in der Maßloſigkeit, die den Briefwechſel italieniſcher Gelehrten der Reſtaurationszeit charakteriſirt und verächtlich macht; er ſtellt ſich in die Reihen der Humaniſten und verfolgt mit lebhafter Theilnahme ihren Kampf gegen die Conſervativen in Wien, Baſel und Paris.

Und zwar tritt dieſe Seite ſeines geiſtigen Lebens zunächſt allein hervor. Davon allein reden ſeine Briefe; er ſchreibt um Ausgaben von Cicero, Seneca, Salluſt, Valerius Maximus, Horaz, er bittet dringend um Ueberſendung der griechiſchen Grammatik des Chryſoloras, denn Niemand als Gott ſelbſt ſoll ihn abhalten, griechiſch zu lernen; und wie er es durch raſtloſen Fleiß zur Kenntniß dieſer Sprache gebracht, läßt er ſich Plato, Lucian, Ariſtoteles, Homer und Pindar kommen. Die beiden letzteren ſind auch in ſpäteren Zeiten ſeine Lieblingsdichter geblieben. Ebenſo lehrreich als Zwingli's Aeußerungen iſt das Urtheil ſeiner Freunde; er gilt als einer der Hauptvertreter der ſchönen Wiſſenſchaften; um die Einführung der-

selben in der Schweiz hat er sich große Verdienste erworben, in seinem Hause in Glarus erhalten mehrere der angesehensten Schweizer — eine ganze Reihe bekannt gewordener Namen, die Tschudi und Andere — ihre Vorbildung zur Universität. Singulari et doctrinae et morum venustate insignis wird er genannt, denn seine Gewandtheit und Feinheit im geselligen Umgang, unterstützt durch seine musikalische Meisterschaft, entspricht dem Reichthum seines Wissens. Nicht anders urtheilt Erasmus, wenn er hofft, daß Zwingli, principe et antesignano Glareano, das Volk Helvetiens bilden und veredeln werde; und Zwingli seinerseits schreibt an Erasmus: Tu nobis amasius ille es, cui ni confabulati simus, somnum non capiamus. Kein Wunder, daß die epistolae obscurorum virorum ganz aus seiner Seele geschrieben sind; er macht sich seinerseits in seinen Briefen über die komischen Figuren der dort auftretenden Mönche lustig. Auch später zeigt er persönliche Theilnahme für Huttens Schicksal.

Zwingli theilt mit allen Verfechtern der humanen Studien die Unbefangenheit und den freien Blick, die Anschauung der Verhältnisse im Großen und Ganzen, die schon dadurch bedingt wird, daß er in einer geistigen Welt aufwächst, die von der ihn zunächst umgebenden total verschieden ist, auch abgesehen von dem sonstigen Inhalt der classischen Literatur. Wir müßten uns sehr täuschen, wenn nicht in der ersten Zeit des Studiums theologische Dinge für Zwingli ziemlich gleichgültig gewesen wären; sein Interesse, seine Verehrung wandte sich ganz dem Alterthume zu; der Nimbus des Papstthums, der großartigen Systeme kirchlicher Theologie und Praxis war für ihn gar nicht vorhanden. Er war ein Mitglied der katholischen Kirche, aber ein unbewußtes; er fand sich in ihrem Organismus, aber er lebte nicht darin; die Autorität des Papstes als Kirchenfürsten erkannte er an, der Stellvertreter Gottes war er ihm nicht; er las Messen und verwaltete sein Amt, aber nicht im Sinne der Hierarchie; religiös, in seinem innersten Gemüthe, haben ihn die römischen Formen der Frömmigkeit gar nie berührt, wir finden keine Spur davon, daß er in früheren Jahren überhaupt religiös bedeutend angeregt gewesen wäre, und wenn er dem Ablaß, der Heiligenverehrung u. s. w. den Krieg erklärte, so hat er nicht mit seiner eigenen Vergangenheit gebrochen, er hat nur direct angegriffen, was ihm

von Anfang fremd war. Es ist dieß für die Eigenthümlichkeit seiner Denkweise ein sehr wesentlicher Punkt.

Seine Richtung war von Anfang an eine historische, kritische. Mit historisch-kritischem Sinn hat er die Alten betrachtet, an ihnen den Blick für den Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen, der Wahrheit und des Scheins geübt, an ihnen trat ihm eine Gesammtheit geistigen Lebens gegenüber, die er von allgemeinen Gesichtspunkten aus fassen mußte.

Es sind dieß freilich zunächst nur formelle Früchte seines Bildungsganges. Denn daran ist nicht zu denken, daß eine solche wissenschaftliche Thätigkeit in die Länge sein Herz ausgefüllt hätte, daß die Erkenntniß der Alten ihm als Lebenszweck erschienen wäre. Die ausschweifendsten Lobsprüche über seine wissenschaftlichen Erfolge hatten noch nicht jenen gelehrten Egoismus erzeugt, der in cosmopolitischem Stolze zu vornehm ist, in den nächstliegenden bürgerlichen Verhältnissen sich als Mitglied eines kleinen Ganzen zu wissen; er fühlt sich nicht als Mitglied der gelehrten Republik, sondern als Glarner, als Eidgenosse. Wie er durch seine Anstellung als Pfarrer auf das Volksleben aufmerksam wird, tritt ihm der verdorbene Zustand seiner Gemeinde, der Sittenverfall der ganzen Eidgenossenschaft entgegen. In der Ueberzeugung, daß ihm die Belehrung des Volks zur Besserung der Sitten obliege, forscht er nach den Ursachen der Krankheit und findet sie — bezeichnend genug — zunächst nicht in kirchlichen Verhältnissen, sondern in politischen, in der Abhängigkeit der Schweiz von den Mächten, die ihre Reisläufer besoldeten, in dem Unfug des Pensionswesens. Dagegen also richtet er die Gewalt seiner Beredtsamkeit; dieses Uebel zu entfernen liegt ihm vor Allem am Herzen, dadurch macht er sich einen Namen und Feinde. Es ist sein ausgesprochener Zweck, die Schweizer zu ihrer früheren Einfachheit und Sittenreinheit, zur alten Freiheit und Biederkeit zurückzuführen. Sein Ideal ist jetzt nicht die apostolische Kirche, sondern die Schweiz zur Zeit ihrer Freiheitskämpfe.

Diesen Geist des Republikaners, der sich berufen weiß in seinem Theil zum Wohl des Ganzen mitzuwirken, athmen die ältesten schriftlichen Denkmale, die wir von ihm haben, zwei allegorische Dichtungen über die politischen Zeitverhältnisse, Ende 1510 oder Anfang 1511 geschrieben (der Labyrinth und Fabelgedicht vom Ochsen

und etlichen Thieren). Es ſpricht ſich darin zunächſt der Schmerz über die Uneinigkeit und Zerriſſenheit der Schweiz aus, wodurch ſie den fremden Mächten zur Beute wird; den Sünden und Laſtern des Volks wird der ſtarke, fromme Ehrenmann, der ſich allein um's Vaterland verbrucht — gegenüber geſtellt. Aus dem Labyrinth voll Verführung und Gefahr kann nur der Ariadnefaden der Vernunft retten, die uns „leert grad by des rechten ſchnur müſſen gan." Der Zweck der Gedichte iſt zunächſt zu zeigen, wie durch die fremden Kriegsdienſte die Schweiz leide und ihre Freiheit einbüße, die Selbſtſucht, die hinterliſtigen Künſte der Politik ihrer Verbündeten aufzudecken. Nur der Schluß des erſten Gedichtes offenbart uns, daß Zwingli ſchon damals weiter nachgedacht und die Urſachen des allgemeinen Verfalls tiefer gefunden habe.

In uns iſt gar kein Gottes lieb,
Die gar viel übles überhüb.
. . . . . So iſt
Die welt jetzt voll untrüwer liſt,
Daß wir Chriſti kein bildnuß hand,
Mee den heiden glych, pfuch der ſchand!
Wer unzucht, todſchläg ſchaffen kann,
Den halt man für ein künen mann,
Hat uns das Chriſtus gleert?

In dieſen Worten liegt das Reſultat der Prüfung, der er das Leben ſeines Volkes unterworfen, das Ergebniß ſeines Nachdenkens über das herrſchende Verderben. Die Ausdrucksweiſe iſt bezeichnend, er klagt nicht über Einzelnes, nicht über Verderbniß der Geiſtlichkeit, nicht über dieſes oder jenes Laſter; über den Mangel an Gottesliebe, über die Vernachläſſigung der Lehre Chriſti klagt er. Daß ſich damals ſein Denken noch nicht gegen den Papſt gewendet, beweiſt, daß er ihn im zweiten Gedicht als den treuen und guten Hirten des Ochſen darſtellt, unter welchem er die Eidgenoſſen allegoriſirt.

Zeugen dieſe Worte von einer allgemeinen Auffaſſung, zeugen ſie von einer Theilnahme am Staatsleben, auf die die Bekanntſchaft mit dem Alterthum ſicher nicht ohne Einfluß war, ſo zeugen ſie zugleich von der Ueberzeugung, daß die Liebe Gottes die Grundlage alles geſunden Volkslebens ſei, und damit von einer beſtimmten

Weltanſicht. Woher hat er dieſe geſchöpft? Seine ganze Art zu denken iſt durch die Claſſiker beſtimmt; ſeine Art zu handeln durch ſeine Stellung als patriotiſcher Schweizer, als Lehrer und Seelſorger. Die Ueberzeugungen, die er hier bethätigt, kann er dort nicht gewonnen haben: und es kommt darauf an, aus welchen Quellen er ſich Erkenntniß der Wahrheit ſchöpfte.

Es iſt von großer Bedeutung, welche Einflüſſe außer der ſchon genannten kritiſchen Richtung im Allgemeinen ſeinen Eintritt in das Studium der Theologie begleiteten. Der gelehrte und fromme Thomas Wyttenbach von Biel war es, der ihn zuerſt hier einführte; wir wiſſen, mit welcher Hochachtung und Hingebung Zwingli dieſem Lehrer folgte; wir wiſſen, was er 1503 in Baſel von ihm zu hören bekam. Multa, ſagt Leo Jud, quae posteris temporibus ab aliis prodita sunt, providebat et praesagiebat, ut de indulgentiis papisticis et aliis rebus, quibus Romanus pontifex stultum mundum aliquot jam seculis dementaverat. Er hat geweiſſagt, daß die Zeit nicht mehr ferne ſei, da die ſcholaſtiſche Theologie müſſe abgethan, und die alte Lehre der Kirche erneuert werden, wie ſie von den rechtgläubigen Vätern aus der heiligen Schrift überliefert iſt. Gegen den Ablaß hat er nach Hottingers Zeugniß (Ausg. v. Zürich 1708, II. p. 550) eifrig geredet. Seinen Schüler Zwingli ſpornte er zum Leſen der heiligen Schrift und warf den Samen des wahren Glaubens in ſeine Bruſt; und wenn Zwingli verſichert, er habe von Wyttenbach zuerſt gelernt, daß Chriſti Tod die einige Bezahlung für alle unſere Sünden ſei, ſo zeigt er uns ſelbſt den Weg zu der Quelle der Ueberzeugungen, die er als Mann verfocht.

Somit hat Zwingli ſein Studium der Theologie mit feſten Geſichtspunkten begonnen: mit mißtrauiſcher Kritik gegen die Scholaſtiker, gegen das ganze Syſtem der römiſchen Lehre, gegen Alles, was erſt im Mittelalter Glaubensſatz geworden war; mit der Ueberzeugung, daß die reine Lehre weiter zurückliege, und daß die Schrift alleinige Quelle der Wahrheit ſei. Er hat das Verhältniß der Kirchenlehrer zur Schrift gar nie anders angeſehen, die Väter nie höher geſtellt, als er ſie mitten in ſeinen Reformationsbeſtrebungen noch ſtellen konnte. Er hat nicht die Bibel im Staube gefunden; er iſt nicht überraſcht worden, wie er in ihr Anderes fand, als was die Kirche lehrte; ſie hat in ſeinem Innern keine Revolution bewirkt;

er hat ſie nie durch die gefärbten Gläſer der Scholaſtik angeſehen, ſondern er iſt von Anfang an an ſie hingetreten, wie an einen Claſſiker, d. h. um den Sinn darin zu finden, den die Worte enthalten, und mit der Fähigkeit, dieſen Sinn darin zu finden.

Aber doch wieder anders als an einen Claſſiker. Nicht um ſein Wiſſen zu bereichern, nicht um ſeinen Geiſt zu bilden, ſondern um eine Ueberzeugung, einen Glauben zu gewinnen. Einen ſolchen hatten ihm die Römer nicht gegeben; ſein patriotiſches Handeln gieng zuerſt mehr aus einem ſittlichen Inſtinct hervor, der allerdings durch die hohen Vorbilder der Patrioten des Alterthums angeregt war, aber nicht aus einer klaren, einheitlichen Lebensanſchauung; jetzt aber tritt das religiöſe Element heraus, und er fängt an über religiöſe Fragen zu denken, fängt an, durch Forſchen die Wahrheit zu ſuchen — durch die ruhige, betrachtende, objective Arbeit des Studiums.

Das iſt die entſcheidende Zeit ſeiner Bildung, die Zeit, da er in Glarus nebeneinander und in innigem Zuſammenhang römiſche und griechiſche Autoren, Kirchenväter, Schriftſteller der Reſtaurationszeit und die Bibel ſtudierte. Percipiebat, ſagt Myc. Cap. IV., quam multa nosse oporteret, cui munus ad docendum Dei gregem commissum esset, inprimis scientiam Dei necessariam — tum orationem (für den letztern Zweck benützt er die Claſſiker). Er ſtudiert für practiſche Zwecke; er lernt, um zu lehren, um zu predigen, um durch Erkenntniß der Wahrheit chriſtliches Leben zu pflanzen. Und nun ſind es zwei Einflüſſe, die ſeine Lehrbildung beſtimmt haben: das Neue Teſtament und die Philoſophie, vor Allem Picus von Mirandula. Das neue Teſtament, beſonders die Briefe Pauli und das Evangelium Johannis, zu deren Verſtändniß er hauptſächlich Auguſtin zu Rathe zieht, dienen ihm zur Kritik der beſtehenden Lehre und Praxis; daß wir Vergebung der Sünden nur durch Chriſtum, Gerechtigkeit durch den Glauben haben, daß Chriſtus das Leben der Welt iſt, er in uns und wir in ihm ſein ſollen — dieſe Sätze ſind der Prüfſtein, der alle andere Lehren, Verſöhnungsmittel und Uebungen der Frömmigkeit als unächt erſcheinen läßt. Lange ehe er es öffentlich lehrt, iſt er von der Unzuläſſigkeit der Heiligenverehrung, der Wallfahrten, des Reliquiendienſtes u. ſ. w. überzeugt; lange vorher hat er practiſch das Weſentliche des Chriſtenthums in

der Buße und der einzigen Verehrung Gottes erkannt; frühe ſchon hat man es ihm zur Ketzerei gerechnet, daß er in ſeinen Predigten nur davon ſprach. Allein es iſt eben nur die practiſche Seite, die er im Neuen Teſtamente findet, nur die Belehrung über das, was der Menſch thun ſolle, damit er ſelig werde; es iſt ihm eine Offenbarung des göttlichen Willens, eine Anweiſung zum frommen, gottgefälligen Leben. Er findet in der Bibel die Geſchichte der Offenbarung und die Gebote Gottes: aber er findet darin kein einheitliches Syſtem, keine Lehre vom Weſen Gottes, keine klare Deduction der einzelnen Wahrheiten aus dem Weſen Gottes und des Menſchen. Seinem wiſſenſchaftlichen, philoſophiſchen Geiſte war es Bedürfniß, was dort in practiſchem oder hiſtoriſchem Gewand gegeben war, im Begriff zu faſſen, und die Elemente der Wahrheit zu einem Organismus, zu einer umfaſſenden Anſchauung zu vereinigen. Dieß blieb ſeinem eigenen Denken, ſeiner ſpeculativen Kraft überlaſſen: und hier bot ſich ihm Picus von Mirandula als Führer.

Auf dieſen weiſen mannigfache Zeugniſſe hin; Zwingli ſelbſt nennt ihn als einen von ihm hochverehrten Lehrer; es iſt Thatſache, daß er ſchon frühe als Ketzer verſchrieen wurde, weil er ſeine Sätze billigte; und wenn man die Vergleichung wirklich anſtellt, und ſich die Mühe nicht verdrießen läßt, durch viel unnützen Wortkram des Fürſten von Mirandula ſich durchzuarbeiten, ſo wird man überraſcht, den Rahmen des Zwingliſchen Syſtems, all ſeine ſpeculativen Hauptgedanken zum Theil in wörtlicher Uebereinſtimmung dort zu finden. Es erſcheint dieß wichtig genug, um hier das Weſentliche ſeiner Philoſophie etwas ausführlicher darzuſtellen.

Die Lebensumſtände des Johann Picus, Fürſten von Mirandula, vergegenwärtigen uns die verſchiedenen Beſtrebungen der damaligen gelehrten Welt. In früher Jugend hatte er durch ſechsjähriges Studium die ſcholaſtiſchen Schulen durchgemacht, dann den Bemühungen der Humaniſten ſich angeſchloſſen, die Alten nachgeahmt, in Diſtichen gedichtet und ſeinen Styl nach den Regeln des gereinigten Geſchmacks gebeſſert. Er hatte die Kenntniß der griechiſchen Sprache ſich erworben, und den Ariſtoteles mit ſeinen alten Erklärern im Urtext durchleſen, von da ſich Plato zugewandt, der ſeinem poetiſchen Geiſt mehr zuſagte, und endlich durch Kenntniß des Hebräiſchen, Chaldäiſchen und Arabiſchen ſich Zugang zu jenen

geheimen Schätzen eröffnet, in denen man eine verlorene Weisheit, die Offenbarung der höchsten Mysterien ahnte und auf neuen Wegen zu erreichen hoffte. Zuerst war er in Rom mit 900 Thesen aus allen Gebieten des menschlichen Wissens aufgetreten; allein eine Einsprache des Papstes wegen einiger ketzerisch klingender Sätze über die Messe, die Höllenfahrt Christi, die Anbetung des Kreuzes u. s. w. brachte den 24jährigen Jüngling um den Ruhm, als ein Wunder der Welt zu glänzen. In diesen Thesen finden wir ein buntes Gemisch von Sätzen aus allen möglichen Gebieten, unter denen jedoch die eigenen Gedanken des Fürsten noch schwer herauszufinden sind. Später beschäftigte er sich mit einem großen Werke, das die Uebereinstimmung des Plato und Aristoteles darthun sollte, von dem aber nur Bruchstücke vollendet wurden. Eine Rede über die Würde des Menschen gibt uns seinen philosophischen Standpunkt in großen Umrissen; eine mystisch-allegorische Erklärung der Schöpfungsgeschichte, der Heptaplus, seine Ansicht über die Schrift. Seine mathematischen und physicalischen Kenntnisse, die Grundsätze seiner Naturphilosophie sind in 12 Büchern adversus astrologos niedergelegt. Briefe an Zeitgenossen vervollständigen uns das Bild seines wissenschaftlichen Lebens und seines Charakters.

Bei seinem ersten Auftreten zeigt er sich erfüllt von der Idee der Einheit alles Wissens. Das Wissen ist widerspruchslos und Eines — das heißt im Sinne des Restaurators, alle Systeme, alle Autoritäten lehren dasselbe, und sprechen nur von verschiedenen Seiten die Eine, ewige Wahrheit aus. Thomas und Duns Scotus, Alexander und Averrhoes, Plato und Aristoteles, und alle zusammen mit der Bibel zu versöhnen, ist sein Lieblingsgedanke. Unter seinen 900 Thesen legt er das meiste Gewicht auf diejenige, die ausspricht: Nullum est quaesitum naturale aut divinum, in quo Aristoteles et Plato sensu et re non conveniant, quamvis verbis dissentire videantur. Deßhalb will er keiner Secte angehören, sondern überall die Wahrheit suchen, in welchem Gewande es auch sein mag; die einzelnen Systeme betrachtet er nur als ihre einseitigen Auffassungen. Am leichtesten aber wird die Wahrheit erkannt, wenn man auf die Quelle zurückgeht, auf die Urweisheit der Griechen, auf den Orient, auf die heilige esoterische Tradition, die aus uranfänglicher Offenbarung sich im Heidenthum und Judenthum parallel fortpflanzt. So ist es denn

hauptsächlich die Cabbala, die ihm die Einheit des Wissens und damit die Wahrheit erschließt.

Denn das ist die Aufgabe des Menschen, zur höchsten Einheit, zu Gott aufzusteigen durch Wissen der Einheit, und diese Aufgabe wird nur durch das Zusammenwirken aller Wissenschaften erreicht. Dieser Anschauung, die er in der oratio de hominis dignitate ausspricht, entsprechen seine 900 Thesen, wo sich seine Vorliebe für Geheimlehre in Sätzen über Cabbala und Magie, in ausschweifenden Behauptungen über die Macht der Zahlen und die mystische Bedeutung der hebräischen Buchstaben zeigt. Das Einzige, was sich in dem Chaos sicher erkennen läßt, ist eine bestimmte Vorliebe für Plato und Plotin, und der Satz, daß das Wissen nicht ein bloß theoretisches sein dürfe, sondern zur Praxis übergehen müsse, der Satz, daß über der höchsten Offenbarung noch die Magie stehe, durch welche das Wissen aller Dinge erst eine Macht wird, weil sie die Kräfte der Welt beherrschen lehrt.

Allein diese Richtung, das Streben, im Wissen mit Gott eins zu werden, trägt die eigene Auflösung in sich; es ist eine Titanenarbeit, die nothwendig zur Anerkennung der Beschränktheit alles Wissens führen muß. So stolz daher Picus erst seine Laufbahn begonnen, so bescheiden äußert er sich in seiner allegorischen Erklärung der Schöpfungsgeschichte, im Heptaplus. Nachdem er vermittelst einer siebenfachen Auslegung den Versuch gemacht, wirklich die Einheit alles Wissens darzustellen, und in dem engen Rahmen des ersten Capitels der Genesis alle Weisheit der Welt wie in einem Brennpunkt zu vereinigen, schließt das Werk mit der Hinweisung auf die religio, auf die Liebe Gottes, wodurch das höchste Gut, die Vereinigung des Menschen mit Gott, kürzer und sicherer erreicht werde. Sed vide mi Angele, äußert er sich in einem Briefe an Politian, quae nos insania teneat. Amare Deum, dum sumus in corpore, plus possumus quam vel eloqui vel cognoscere. Malumus tamen semper quaerendo per cognitionem nunquam invenire, quod quaerimus, quam amando possidere. Das Wissen ist aufgegeben; die Einheit mit der ganzen Welt ist von selbst da, wenn der Mensch seine Bestimmung erfüllt; diese erfüllt er durch sanctitas, durch Liebe Gottes, durch Vermittlung Christi, durch die Thätigkeiten, welche die heilige Kirche vorschreibt. Die Erkenntniß ist nur eine endliche

Art und Weiſe, Gott zu haben; die abſolute Vereinigung muß durch Gottes Geiſt ſelbſt vollbracht werden.

Dieſe Anſchauung bleibt die herrſchende. Ermahnungen zur Heiligkeit, Lobpreiſungen der Religion, die über Philoſophie und Theologie ſtehe, füllen Pico's Briefe. Philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet. Mit dieſer Wendung ſeiner Anſchauung ändert ſich die Richtung ſeiner Studien; er beſchäftigt ſich mit einer Correctur der Septuaginta, mit einer Ueberſetzung der Pſalmen.

Allein damit ſind Pico's urſprüngliche Ideen doch nicht negirt. Man kann Gott nicht lieben, ohne ihn zu erkennen; nicht erkennen, ohne zugleich das Univerſum, den Ausfluß ſeines Seins zu erkennen, und ihn in der Natur, den Geſchöpfen zu erfaſſen. Im Gegentheil iſt der wahren Religion nichts ſchädlicher, als irrthümliche Anſichten. über Natur und Geiſterwelt; Glauben und Wiſſen verhalten ſich nicht gleichgültig zu einander, der rechte Glaube kann nur auf wahrem Wiſſen ruhen. Daher die Richtung, die Picus jetzt gegen Ketzereien aller Art nimmt. Die Begeiſterung, die ihn überall Wahrheit ahnen ließ, hat nachgelaſſen; er bemerkt den Irrthum, und ſchickt ſich an, ihn zu zerſtören, und zwar — bezeichnend genug — zuerſt die Irrthümer der Aſtrologie, welche auf einer falſchen Anſicht des Weltalls und der darin wirkenden Kräfte ruht. Die sanctitas, von der Picus ſo viel ſpricht, iſt eine todte, beſchauliche, ſie iſt nicht fähig, practiſch zu werden; Picus vermag ſich von den Götzen nicht loszureißen, denen er bisher gehuldigt: er will zwar Gott und Chriſto dienen, und, ein Crucifix in der Hand, die Welt durchwandern, aber erſt, wenn er die 30 Werke, die er angefangen, vollendet haben wird. So ähnlich ſeine zuletzt angeführten Anſchauungen den von Zwingli entwickelten ſind — es fehlt ihm die Conſequenz, der Charakter, der Zwingli zum Reformator macht.

Nach einer ſyſtematiſchen Darſtellung der Sätze Pico's ſehen wir uns vergeblich um; was uns vorliegt, iſt Moſaikarbeit, eine Combination fremder Gedanken ohne dialectiſche Vermittlung. Es treten uns verſchiedene, ziemlich loſe verbundene Sphären entgegen, in denen ſich die Citate gruppiren; denn der eigenen Gedanken ſind im Ganzen wenige, nur die Anordnung iſt eigenthümlich.

Vor Allem muß feſtgehalten werden, daß Picus Gott und Welt, Unendliches und Endliches immer ſchon in ihrem Zuſammen-

ſein vorausſetzt, nirgends dieſes aus jenem hervorgehen laſſen, ſondern nur ihre gegenſeitigen Beziehungen nachweiſen will. Sein Denken begnügt ſich damit, die Einheit des Denkbaren, des Gegebenen zu finden; die Urſache der Vielheit des Seins zu erforſchen unternimmt er nicht.

Im Ganzen folgt er Plato. Alles Sein iſt Eins in Gott; Gott iſt die Einheit der Welt, der geiſtigen wie der körperlichen; die Welt theilt ſich in drei Sphären, die geiſtige, die materielle, die aus beiden gemiſchte himmliſche; die Einheit dieſer drei Sphären iſt in endlicher Weiſe im Menſchen, als dem Microcosmos, vorhanden.

Gott iſt die Einheit. Wie jede Zahl nur durch die Einheit iſt, wie jedes Ding nur dadurch iſt, daß es mit ſich ſelbſt eins iſt, ſo ſind alle Dinge nur durch die abſolute Einheit; ſie haben ihr Sein nicht in ſich ſelbſt, ſondern in der Einheit, dieſe iſt die Quelle, das Princip, das Urſein aller Dinge. Es ſind zwei identiſche Sätze, daß Gott die Einheit der Welt, und daß er das Sein der Welt iſt (de Ente et Uno).

Picus gibt ſich viele Mühe nachzuweiſen, daß Plato und Ariſtoteles ganz daſſelbe lehren; allein umſonſt. Die Anſchauungsweiſe der ſpäteren Platoniker beherrſcht ihn, wenn er ausführt, daß andererſeits Gott auch non ens ſei, wenn man nemlich von concretem Sein rede; er wiederholt den Satz, Gott ſei non ens, sed supra ens; er will damit, daß er Gott unum nennt, nicht ſagen, was Gott ſei, ſondern nur die formelle Beſtimmung geben, daß er principalissime et simplicissime omnia est, quae est; und ſo geräth er denn ganz auf den Weg der negativen, transſcendenten Beſtimmungen.

Gott iſt Einheit alles Seins; omnia est, et eminentissime et perfectissime est omnia. Dieß kann er nur ſein, wenn er alle Vollkommenheiten ſo in ſich ſchließt, daß alle Unvollkommenheiten aufgehoben ſind, und daß die Vollkommenheiten nicht von einander unterſchieden ſind. Legen wir alſo Leben und Erkennen Gott bei, ſo muß nicht bloß jede Unvollkommenheit endlichen Lebens und Erkennens negirt werden, ſondern auch die Beſtimmtheit des Lebens und Erkennens ſelbſt, wodurch es gerade dieß iſt, es darf nichts bleiben a lsdie eine, vollkommene einfache, Unendlichkeit, das ἐν ἀγαθον.

Mit der Unterſcheidung aber hört das Wiſſen ſelbſt auf. So lange wir verſtehen, was wir von Gott ausſagen, ſind wir noch

im Gebiete des Endlichen; daher ist die höchste Stufe der Gotteserkenntniß die, nichts zu wissen. — Intremus ignorantiae lucem, hoc unum de Deo dicentes, esse ipsum inintelligibiliter et ineffabiliter super id omne, quod nos de eo vel perfectissimum loqui possimus vel concipere.

So weit also ist Picus dem Plotin und dem Dionysius Areopagita gefolgt — zum Theil in denselben Ausdrücken. Aber in dieser schwindelnden Höhe der Abstraction, wo das Denken selbst aufhört, bleibt Picus nicht stehen. Sein Ziel ist das Wissen, sein Object das All. Die Gegensätze des endlichen Seins sollen nicht zerstört, sondern nur durch Abstraction über ihnen die Alles zusammenfassende Einheit gesucht werden; und so fährt denn Picus zur Erfüllung seiner Gottesidee fort, ihr die Bestimmungen zu geben, die Gott im Verhältniß zur Welt hat.

Wie die Welt aus dem unaussprechlichen Sein oder Nichts entstanden, fragt Picus nicht. Weder eine Materie, ein μη ὀν, noch irgend ein anderer Grund der Vielheit wird gesucht; die Welt ist da, damit begnügt er sich, und trotzdem, daß er die Schöpfungsgeschichte auf's Ausführlichste behandelt, gibt er nirgends eine Antwort auf die Frage, warum Gott die Welt geschaffen; und wenn er in der Abhandlung de Ente et Uno die Antwort Plato's wiederholt: Gott schuf die Welt, weil er gut war, so ist dieß bei ihm eine Verwechslung des Begriff's gut im gewöhnlichen Sinne mit dem, in welchem er die bonitas Gott zuschreibt, wonach bonitas nichts ist, als das vollkommene Sein selbst.

Gott ist nicht bloß in sich selbst, sondern er wird auch durch Alles ausgegossen gefunden. Die Einheit, die er selbst ist, hat er den Dingen mitgetheilt, die an seinem Sein unmittelbar, nullo intercedente, Theil haben.

Die wesentliche Einheit Gottes spiegelt sich in einer dreifachen Einheit der Dinge, in ihrer substantiellen Einheit mit Gott, ihrer Einheit mit sich selbst, und in ihrer Einheit mit den übrigen Geschöpfen. Es ist die göttliche Dreieinigkeit, die sich so in der Welt abbildet. Patris potestas omnia producens suam omnibus largitur unitatem, et sapientia filii omnia disponens omnia invicem unit et copulat, et spiritus sanctus amor ad Deum omnia convertens totum opus opifici nexu caritatis adjungit (Heptaplus lib. VI.). So ist

alles Endliche nur durch Gott; es hat kein eigenes Sein für ſich, ſondern iſt nur durch Theilnahme am Sein Gottes. Dieſe Abhängigkeit des Endlichen von Gott beſtimmt ſich aber dreifach; Gott iſt auf dreierlei Weiſe das Princip aller Dinge, als causa, als exemplar, als finis. Nach dem erſten Verhältniſſe ſind die Dinge entia, weil ſie an Gottes Sein Theil haben; nach dem zweiten ſtimmen ſie mit ihren Ideen in Gott überein, und ſind wahr; nach dem dritten Verhältniſſe haben und erreichen ſie einen beſtimmten Zweck, eben den nämlich, mit Gott Eins zu ſein und ihn darzuſtellen; und ſofern ſie dieß ſind und thun, ſind ſie bona. Weil nun jedes Ding, um überhaupt zu ſein, nach dieſen drei Beziehungen ſein muß, ſo ſind ens, verum, bonum drei allgemeine, höchſte Begriffe von gleichem Umfang, und Gott als das Eine beſtimmt ſich alſo als esse, veritas und bonitas, als das principielle ens, verum und bonum — drei Beſtimmungen, die im Begriffe des unum wieder ebenſo ungeſchieden Eins ſind.

Woher nun aber die Ideen? Sie ſind in Gott, weil er intellectus iſt; und intellectus iſt er, weil er die Ideen hat, — wir müſſen uns bei dieſem Cirkel beruhigen; wiſſen wir ja doch, aus welcher Quelle ſie fließen.

Sofern nun ein Ding an der göttlichen Vollkommenheit, am göttlichen Sein Theil hat, iſt es gut; das „gut ſein" iſt nichts anderes als das Sein ſelbſt; malum iſt Nichtſein, eine causa nicht efficiens, ſondern deficiens, ein Mangel. So ſpricht denn Picus von einer felicitas alles Seienden, die nichts anderes iſt, als die Erfüllung mit Sein. Es iſt die Erlangung und der Beſitz des höchſten Gutes; dieſes aber kann nichts anderes ſein, als das Princip des Seins, zu dem Alles zurückſtrebt; die Seligkeit beſteht in Nichts als darin, daß jedes Ding in der Einheit mit ſich zugleich die Einheit mit Gott hat. Das Feuer, das Thier iſt ſelig, ſofern es Gott hat, der Menſch iſt ſelig, ſofern er Gott hat, — Gott nicht in ſich ſelbſt, ſondern Gott, ſofern er im Endlichen iſt. In dieſer Beziehung ſpricht Picus von einem illapsus Dei naturalis in omni natura et creatura.

Bemerkenswerth iſt dabei noch die dynamiſche Weltanſchauung Pico's, wonach Sein und Wirken unzertrennlich iſt. Jedes Ding iſt nur ſofern es ſein Sein bethätigt und wirkt, und iſt da, wo es

wirkt. So bestimmt sich das Sein Gottes in den Dingen näher als cooperatio, vermöge der Gott den Dingen alle Wirkung und Thätigkeit zudient — woraus sich dann von selbst der absoluteste Determinismus ergibt.

Das unendliche Sein explicirt sich nun in drei großen Welten, der intellectuellen, geistigen der Engel, der materiellen, sinnlichen der irdischen Körper, und der aus beiden gemischten himmlischen Welt. Diese drei Welten sind Eins, indem sie einen großen Organismus bilden, jede in sich vollständig, aber in immer höheren Potenzen alle Ordnungen der früheren enthaltend. Wir übergehen die Auseinandersetzungen Pico's, da sie für unsern Zweck weniger wesentlich und ohnedieß, was die Engel betrifft, aus Dionysius Areopagita, im Uebrigen aus Plato's Timäus entlehnt sind, um sogleich zu seiner Lehre vom Menschen fortzugehen.

Der Mensch ist bestimmt, die Einheit des Universums darzustellen, es aus der Endlichkeit zu Gott zurückzuführen, den Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem wahrhaft zu versöhnen. Indem Gott in den verschiedenen Sphären sich entfaltet, von dem Engel, der als intellectus Gott erkennt, sofern er in ihm sich offenbart, bis herab zur untersten Stufe des grob materiellen Seins, das nur in mechanischer Bewegung Gott hat, hat eine geradlinige Bewegung vom Centrum nach außen stattgefunden; die Welt hat ihre Einheit, aber nur in ihrem Ausgangspunkt; es ist noch keine Einheit in ihr selbst, keine Rückkehr, kein in sich geschlossener Kreis der Bewegung. (Die ganze Entwicklung erinnert stark an die Speculation des Scotus Erigena.)

Die obere Geisterwelt und die untere materielle war geschaffen. Da wollte Gott einen haben, qui tanti operis rationem perpenderet, pulcritudinem amaret, magnitudinem admiraretur; er wollte im Endlichen selbst ein Bewußtsein der Einheit und Harmonie, das den einzelnen Sphären nicht vergönnt war. Aber es waren die Sphären des Seins erschöpft; nichts Eigenes, Unterschiedenes konnte dem Sohne Gottes zum Erbtheil gegeben werden. Da schuf die göttliche Güte und Weisheit Rath, und dem, dem sie nichts Eigenes geben konnte, gab sie die Eigenthümlichkeiten der andern Sphären vereint. Die Keime alles Lebens sind in den Menschen gelegt, er allein ist befreit von der Nothwendigkeit seiner eigenen Natur, unter der Engel

und Thiere ſtehen. Er kann Pflanze, Thier und Engel ſein, ja weil die Endlichkeit der Creatur in ihm aufgehoben iſt, kann er über die Schranke des Endlichen ſelbſt hinausſtreben, um in den Mittelpunkt der Einheit ſelbſt zurückzugehen, in reiner Contemplation mit Gott Eins zu werden. Wie Gott principiell alle Vollkommenheiten in ſich vereinigt, ſo abbildlich der Menſch; er iſt Ebenbild Gottes und daher die menſchliche Natur fähig, in Chriſtus mit Gott zur perſönlichen Einheit zuſammenzugehen; ja dieſe Einheit mit Gott iſt weſentlich in der Schöpfung des Menſchen mit angelegt; die Religion iſt der Weg, auf dem die ganze Welt zu ihrem Princip zurückkehren ſoll. (Orat. de hom. dign. Heptaplus V.)

In der näheren Beſchreibung des Weſens des Menſchen folgt Picus gleichfalls dem Plato, insbeſondere dem Timäus; der Menſch iſt aus Intellectuellem und Körperlichem gemiſcht, den Engeln nach der einen Seite, den Thierſeelen nach der andern verwandt; reiner intellectus nur potentia, in der Wirklichkeit an die ſinnliche Wahrnehmung gebunden. Unmittelbar intellectuell erkennt der Menſch nur ſich ſelbſt und Gott; um auch alles Andere ſo zu erkennen, bedarf es erſt eines Proceſſes der Erhebung, der Reinigung, der Erlöſung.

Denn das Weſen des Menſchen iſt geſtört durch das Böſe, die Sünde, ſeine Harmonie in ſich und mit der Welt in Disharmonie verkehrt; er iſt ſeiner Beſtimmung von Anfang an untreu geworden, und damit iſt das ganze Weltall aus den Fugen gegangen. Denn was er thut, betrifft das ganze Weltall; der erſte Fall hat die Kräfte des Univerſums wider einander aufgeregt und Feindſchaft in Gottes einige Welt gepflanzt.

Aber woher das Böſe? Vergeblich ſuchen wir nach einer Löſung, vergeblich auch nur nach einem Verſuch dazu. Es iſt da; der Menſch hat die Herrſchaft über die Thiere in ihm verloren; er iſt ſelbſt zum Thier geworden.

Allerdings finden wir die Freiheit des Menſchen behauptet. Es iſt ja der eigenthümliche Vorzug des Menſchen, daß ihm jede Sphäre offen ſteht; er allein kann aus ſich machen, was er will, pro suo arbitrio; er iſt sui ipsius arbitrarius plastes et fictor; er kann, wenn er will, ſich unter das Thier erniedrigen und über die Engel erheben.

Er ist frei, und diese Freiheit besteht nicht etwa im Widerspruch mit der allgemeinen Abhängigkeit alles Seins und Geschehens von Gott; sie ist im Gegentheil eine von Gott geordnete. Alle Ursachen sind ja von dem göttlichen Geiste geregelt, und unter ihnen ist auch der menschliche Wille, nicht bloß als leidender Durchgangspunkt, sondern als handelnd. Gott hat die Handlungen als frei vorausgesehen und als frei gewollt, wenn sie auch gegen sein Gesetz geschehen; unser Wille ist wirkliches Agens — freilich so, daß Gott als causa primaria ihn absolut bestimmt, daß nicht nur unsere Handlungen, sondern auch unsere Entschließungen, die ersten Regungen unseres Herzens in seiner Hand sind, der den Willen bald zur Tugend, bald zum Laster lenkt, wie es ihm beliebt.

Die Freiheit besteht also nur im bewußten Thun. Gibt nun aber Picus eine Theodicee? Nein, sondern er beruft sich darauf, daß wir nicht Richter der Wege Gottes sein dürfen, Gottes Plan sich auf das Ganze aller Zeiten bezieht, in dem unsere Sünden immer wieder zum Guten gewendet werden können.

So ist also die Frage nach der Möglichkeit des Bösen mit einem Machtspruch niedergeschlagen, es ist da und kann deßhalb nichts absolut Schlechtes, keine Realität gegen Gottes Willen sein — es ist ein defectus.

Sein Wesen besteht nun näher in der Abwendung von dem wahren, ewigen Gut und in der Hinwendung zu falschen, endlichen Gütern, in der Verkehrung des unendlichen Wesens im Menschen zur Endlichkeit — ja es ist genau genommen nichts als die noch unüberwundene Endlichkeit selbst, das Fleisch, das mit dem Geist verbunden ist, die Sinnlichkeit. Der Proceß der Reinigung, den in Folge des Falls der Mensch durchmachen muß, ist von vornherein nothwendig, eben weil in ihm die ganze Natur zu ihrem Princip zurückkehren, weil in ihm die Entfernung von Gott, die Endlichkeit aufgehoben werden soll. In der Endlichkeit, in der Sünde muß die Rückkehr anfangen, in voller Vereinigung mit Gott muß sie enden.

Das Wesen der Sünde besteht also zuletzt darin, daß wir das reine geistige Sein erst potentia, nicht actu haben, und so wird immer das hauptsächlich premirt, daß das Böse unsere vernünftige Natur nicht aufhebe, es wird dem Gefühl der Sünde parallel, als seine positive Kehrseite, die Richtung auf Gott, die Sehnsucht nach Ein-

heit mit dem Vater hingeſtellt, das **Bewußtſein der Aufgabe des Menſchen.**

Dieſe Aufgabe iſt eine außerordentlich hohe. **Während jedes** andere Weſen ſeine Beſtimmung erfüllt, **wenn es naturgemäß iſt,** und Gott ſo hat, wie er in ihm ſich darſtellt, iſt der **Menſch** einer beſonderen Vereinigung mit Gott fähig, die ihn **über ſeine eigene** Natur, über ſeine Endlichkeit hinaushebt, ſo daß er **in Gott und** Gott in ihm iſt. Dieſe Vereinigung vollzieht ſich in **drei Stufen:** purgari, illuminari, perfici.

Zuerſt müſſen nemlich die Hinderniſſe hinweggeräumt **werden,** die Verdunklung der Vernunft durch Affecte und falſche **Vorſtellungen,** durch Laſter und Unwiſſenheit. Dieß geſchieht durch **Moral und Dialektik.** Die ſo zubereitete und gereinigte Seele wird durch die naturalis philosophia erleuchtet und die **Kenntniß des Univerſums** ihr aufgeſchloſſen, die Erkenntniß der Vielheit in der Einheit und der Einheit in der Vielheit. Allein noch iſt die Seele in der Sphäre des Endlichen und beſitzt die Einheit noch nicht, in der ſie allein zur Ruhe kommt. Erſt durch die **Theologie,** die Herrin aller Wiſſenſchaften, finden die Mühſeligen und Beladenen Ruhe und Frieden, erſt durch ſie treten wir in den Saal des Königs ein. Dort geben wir uns ſelbſt auf, um nur in Gott zu ſein, ja in heiliger Begeiſterung der ſelbſt zu ſein, der uns geſchaffen.

Freilich iſt dieſe Erhebung zu Gott, wiewohl ſie in der Natur des Menſchen angelegt iſt, doch nicht ſein eigenes Werk. Durch eigene Kraft kann er nicht über ſich hinaustreten, er bedarf dazu der Gnade, des Zugs vom Vater. Was er aus ſich ſelbſt thun kann, iſt nur die Vorbereitung zu ſeinem übernatürlichen Sein; er kann ſich nur das hochzeitliche Kleid, die bunte Menge der Wiſſenſchaften anlegen; aber Gott allein durch übernatürliche Wirkung auf Verſtand und Willen, durch Ergreifen des menſchlichen Geiſtes kann ihn zu ſich bringen. Wer dieſem Zug widerſteht, wer in der Endlichkeit verharrt, der muß die Schärfe der Gegenſätze, die in ihm vereinigt ſind, empfinden; er wird unſelig.

Allein die Vereinigung mit Gott vollzieht ſich auch ſo nicht mit Einem Schlage. Sie entwickelt ſich allmählig als Befreiung von der Endlichkeit, und vollendet ſich erſt im Tode, wo der Reſt der unüberwundenen und unüberwindlichen Endlichkeit, der Leib, fällt,

und wir von Gott erleuchtet mit den ewigen Ideen in göttlichem Erkennen Alles erkennen, Gott wie er ist schauen und genießen.

Allein auch damit ist noch keine vollständige Rückkehr des Endlichen erreicht. Denn die Einheit Gottes mit der Welt vollzieht sich noch in Vielen; sie ist keine persönliche, denn die Persönlichkeiten der mit Gott vereinigten Menschen sind noch geschieden, sie sind nicht anhypostasirt, nur ihre Wirkungen sind unendlich geworden. Nur in einem einzigen Punkte kehrt der Kreis in sich zurück, nur in Einem Menschen wird Gott und Welt versöhnt, und die Endlichkeit wirklich durchbrochen. Dieser Eine, mit welchem Gott zur Wesenseinheit sich verbindet, ist Christus. In ihm erst ist Ruhe und Friede gewonnen, er ist die Einheit des Menschengeschlechts, und damit der ganzen Welt, wie der Schöpfergeist Gottes principiell die Einheit der Schöpfung ist. Decuit ut qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, in quo condita sunt universa, illi copularetur unione ineffabili, qui ad imaginem factus est Dei, qui vinculum est omnis creaturae, in quo conclusa sunt universa.

So wird denn Christus auch für alle andern das Princip, der Vermittler der Rückkehr zu Gott. Er ist es, der durch seine historisch-äußerliche und seine geistig-innerliche Thätigkeit Religion pflanzt, die Liebe Gottes gründet, und so für das ganze Menschengeschlecht der Anknüpfungspunkt der Wiedervereinigung mit ihrem Schöpfer in der Liebe wird. Die Religion hat also nicht bloß für den einzelnen Menschen eine ethische Bedeutung, sie ist ein cosmischer Proceß, wie die Schöpfung, sie ist die Sabbathruhe nach den Werken der sechs Tage.

Es kann nicht unsere Absicht sein, eine Kritik dieses Systems zu liefern, seine Lücken aufzuzeigen, seine Widersprüche nachzuweisen. Genug, daß wir wissen, was Zwingli gelesen und studiert hat, als er zu Glarus mit rastlosem Eifer nach Wahrheit forschte; genug, daß wir wissen, daß er hier die Grundideen fand, die von nun an überall in seinen Schriften zu Tage treten.

Folgt daraus, daß das Licht der Reformation jenseits der Alpen aufgegangen ist? daß wir an den Höfen der Mediceer die Erneuerer Europa's suchen müssen? Gewiß nicht; nur das zeigt sich, daß mit philosophischen Ansichten und einem speculativen System noch keine Reformation gegeben ist. *Ἡ γνωσις φυσιοι, ἡ ἀγαπη οἰκοδομει.*

Languidae mentes sunt, ſagt Zwingli (IV, 152) am Anfang ſeiner reformatoriſchen Laufbahn, quae hoc solummodo spectant, ut sibi tranquilla vita contingat. Christiani hominis est, non de dogmatis magnifice loqui, sed cum Deo ardua semper ac magna facere.

Das Handeln hat Zwingli zum Reformator gemacht. Seine Anſichten hat er großentheils von Picus aufgenommen; er hat ſie mit dem neuen Teſtament übereinſtimmend gefunden; aber ſie geſtalten ſich ihm zur lebendigen Ueberzeugung, beſeelt von Liebe zu ſeinem Volk und von Eifer für ſein Amt hat er die beſtehenden Verhältniſſe an den Maßſtab der von ihm erkannten Wahrheit gehalten, hat den Muth gehabt, die Reſultate dieſer Kritik deutſch und gerade heraus auszuſprechen, und die Art dem verfaulten Baum an die Wurzel zu legen.

Legen wir alſo in dieſer Beziehung nicht zu viel Gewicht auf Zwingli's Abhängigkeit von Picus, ſo iſt ſie uns doch ein hinlänglicher Beweis für die Unrichtigkeit der Zeller'ſchen Auffaſſung der Geneſis des reformirten Syſtems, wonach alle dogmatiſchen Beſtimmungen nur Ausfluß des ſo und ſo beſtimmten religiöſen Bewußtſeins ſein ſollen — eines Bewußtſeins, von dem gar nicht abzuſehen iſt, wie es ohne dieſe Einflüſſe gerade ſo hätte entſtehen ſollen. Es heißt die hiſtoriſchen Verhältniſſe geradezu umkehren, wenn Zeller behauptet, das Erſte ſei der Glaube des Subjects an ſeine Erwählung, und Zwingli habe jenen Theorien nur deßhalb für die Dauer ſeinen Beifall geſchenkt, weil ſie ihm den ſicherſten Rückhalt für ſein Glaubensleben zu gewähren ſchienen. Jenen Erwählungsglauben hat Zwingli 16 Jahre ſpäter ausgeſprochen, als er Picus ſtudierte. Was er als ſeine Ueberzeugung im Kampfe gegen die römiſche Kirche ausſprach und verfocht, war nichts Anderes als der Begriff der Religion, den er aus Picus aufgenommen hatte *).

Die Anerkennung, daß Zwingli's geiſtiges Leben, daß ſein religiöſes Bewußtſein durch dieſe hiſtoriſchen Einflüſſe zum Theil geweckt, jedenfalls in ſeiner Richtung beſtimmt worden iſt, iſt um ſo

*) Das Zugeſtändniß Zellers, daß „Zwingli perſönlich“ von philoſophiſchen Theorien influenzirt geweſen, iſt rein unverſtändlich. Mit wem haben wir es dann zu thun? Gibt es denn außer dem perſönlichen Zwingli noch einen idealen? Es ſcheint faſt.

unverfänglicher, als ein großer Theil jener speculativen Ideen in das Bewußtsein der Gemeinde nicht überging. Wenn es sich um die Frage handelt, wie viel von Zwingli's Theologie reformirte Dogmatik geworden sei, dann sind jene Deductionen aus dem Princip am Platz, die nachweisen, was sich einer schweizerisch-republikanischen Gemeinde als Lehre naturgemäß darbot; wollen wir aber Zwingli's Eigenthümlichkeit verstehen, so können sie nur verwirren.

Wollen wir nun aber vielleicht behaupten, daß der Unterschied der lutherischen und Zwinglischen Lehrform davon ausgehe, daß Zwingli den Italiener gelesen, und Luther nicht, und so eine welthistorische Trennung auf einen Zufall zurückführen? Mit nichten; denn vergessen wir nicht, daß, was in Picus von Mirandula sich aussprach, nicht seine Lehre allein, daß es eine geistige Macht war, die schon Jahrhunderte hindurch geherrscht hatte, die jetzt nur durch Zwingli nach seinem individuellen Charakter in eigenthümlicher Weise gestaltet wurde; und vergessen wir nicht, daß Luther, und hätte er den Picus auswendig gewußt, doch kein Zwingli gewesen, sondern — daß er Luther geblieben wäre. Nur dazu soll also die obige Darstellung dienen, Zwingli's Eigenthümlichkeit recht zu verstehen, um seine geistige Entwicklung uns nahe zu bringen.

Es ist uns nun möglich zu sehen, welche Richtung Zwingli's Denken in Glarus nahm. Er hatte seine Ueberzeugung vom Verhältniß Gottes und des Menschen, vom Wesen der wahren Religion, als dem Sein Gottes im Menschen, gewonnen, und zwar nicht sowohl von einem subjectiven Heilsbedürfniß geleitet, als von seinem Pflichtgefühl als Lehrer und von seinem inneren Wahrheitsdrang. Von hier aus stellt sich ihm nun, was damals als Christenthum galt, als falsche Religion dar, als eine Verkehrung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Es muß also — schließt er weiter — das wahre Verhältniß, das Verhältniß der Abhängigkeit des Menschen allein von Gott wieder hergestellt werden, und dieses stellt sich in der ersten Kirche dar, wo die Gläubigen sich rein an den geoffenbarten Willen Gottes hielten. So steht die Nothwendigkeit einer Reformation fest; ihr Ziel gleichfalls; die Kirche muß nach den Vorschriften des Evangeliums leben. Aber durch welche Mittel soll das geschehen?

Damit kommen wir auf Zwingli's practische Grundsätze

in Beziehung auf die Reformation. Zunächst denkt er, wie Viele vor ihm, an eine Reformation durch die Bischöfe und den Pabst. 1516 nach Einsiedeln berufen, und dadurch den einflußreichen Männern der Schweizer Kirche näher gerückt, wendet er sich (nach Bullinger Ref.-G. Cap. 3) an den Bischof von Constanz, „daß er fry liesse in seinem Bisthum predigen das rein klar Wort Gottes, und gedenke, wie man der kylchen zu hilff kumme mit abnehmen der groben vielfaltigen misbrüchen und superstitionen. Er, der Zwingli, und andre mee, die den irrthum merkind, und des Worts Gottes bericht syind, werdent nit fürkommen können, dann daß sie die warheit offnen und unwarheit widerfächten müssind." In demselben Sinn macht Zwingli andere Versuche, beim Cardinal Schinner, beim Legaten Pucci (Hottinger, helvet. Kirchengesch. Zürich 1708. III, 15). Doch konnte er sich selbst hievon wenig versprechen; denn wir wissen, daß er schon zu Einsiedeln mit Capito de dejiciendo papa sich unterhielt, wir wissen, daß er eben dort auf seine Faust den Nonnen die deutsche Bibel in die Hände gab, wir wissen, daß er ihnen in Uebereinstimmung mit dem Administrator Geroldseck das Austreten aus dem Kloster erlaubte. Hatte doch der Abt Conrad von Rechberg so wenig römisch-orthodoxe Ansichten, daß er sich keine Messe mehr lesen ließ, und bei seinem Tode sich weigerte die Sterbesacramente zu empfangen. Er droht in Einsiedeln schon 1517 dem päbstlichen Legaten, daß er anfangen werde zu predigen, wenn der Pabst nicht helfe; er selbst führt den Anfang der Predigt des reinen Evangeliums auf das Jahr 1516 zurück (I, 255), indem er damals begann, die Textesworte, die jeden Sonntag vorgelesen wurden, rein aus der Bibel selbst zu erklären. Sein politischer Einfluß stellt ihn dabei vor Verfolgungen sicher, indem der Pabst, um in der Schweiz Söldner werben zu können, ihm gute Worte geben muß.

Zwingli ist sich also von Anfang an klar bewußt, was er unternimmt; seine Ansichten sind in den Hauptpunkten fertig, als er nach Zürich berufen wird; er hat schon zu Einsiedeln durch seine Predigten Viele zur Umkehr von der Wallfahrt vermocht; allein ein Wirkungskreis, wie er ihn braucht, eröffnet sich ihm erst zu Zürich. Bezeichnend ist der Brief an Myconius vom 2. December 1518, wo er sich ernstlich um die Züricher Stelle bewirbt, nachdem

er gehört, daß ein Schwabe, Fabula, in Vorschlag sei. Convenerat apud me, sagt er, quod praedicarem Evangelistam Matthaeum ex integro, inauditum Germanis hominibus opus. Der Gang, den er von nun an einschlägt, um die wahre Religion herzustellen, ist nicht durch äußere Veranlassungen und die dadurch bedingte fortschreitende Entwicklung reformatorischer Grundsätze bedingt, wie bei Luther, sondern einzig und allein durch die Klugheit geboten. Selbst das Ereigniß, das am meisten geeignet war, seinem inneren religiösen Leben eine bestimmte Richtung zu geben, seine Erkrankung an der Pest, macht, soviel wir sehen können, keinen bedeutenden Abschnitt. Die Gedichte, in denen er die Stimmung dieser Zeit niedergelegt, athmen den Geist der unbedingten Ergebung in Gottes Willen *), und den Entschluß Gottes Lob und Lehre mehr denn zuvor auszusprechen **). Wir vermögen nicht eine Veränderung in Zwingli's religiösem Bewußtsein, sondern nur eine Belebung seiner Thatkraft und Kräftigung seines Entschlusses zur Herstellung der wahren Religion zu erkennen. Der Beweis, wie umfassend er von Anfang an seine Aufgabe versteht, ist hauptsächlich in seinen Praeceptiones, quo pacto ingenui adolescentes formandi sint, enthalten, einer Schrift, die 1523 erschienen und an einen jungen Freund gerichtet, auf wenigen Seiten eine Skizze seiner ganzen Weltanschauung gibt, und in der sich (IV, 152) die merkwürdigen Worte finden: Doctrinam Christi jam inde ab exordio video minus digne tractatam a Latinis hominibus quam a Graecis. Ad fontes igitur hic noster mittendus est. Von der ganzen durch Jahrhunderte hindurch fortgehenden Entwicklung der abendländischen Kirche und Theologie unbefriedigt, will Zwingli aus dem Princip heraus seine neue Kirche begründen; und er führt nun, von seinen obersten Sätzen aus, den Kampf gegen das Bestehende in berechnetem Fortschritt.

---

*) II, 2, 270: Din haf bin ich,
Mach ganz ald brich.

**) II, 2, 271: So muß min mund
Din lob und leer
Usſprechen mehr
Denn vormals je
Wie es joch geh
Einfaltiglich on alle gfärd.

Dieser Fortschritt zeigt sich denn auch deutlich in seinen Schriften, die 1520 beginnen. In diesem Jahre erscheint Consilium cujusdam ex animo cupientis esse consultum et pontificis dignitati et christianae religionis tranquillitati, hervorgerufen durch die Bulle Leo's X. gegen Luther. Es ist noch keine Apologie Luthers; es ist nur eine Verdammung seiner fanatischen Gegner, eine neutrale Schrift. Des Pabstes Autorität soll man ungeschmälert erhalten, aber nur wenn er Christi Ehre sucht, nur mit Verstand und mit solchen Gründen, die von frommen und erleuchteten Männern gebilligt werden. Die Ursache der allgemeinen Aufregung liegt in dem Haß, den die Verfechter des Pabstthums gegen die Wissenschaft zeigen, in der Verachtung der öffentlichen Meinung, der tacita virorum bonorum judicia. Mundus videtur veteris theologiae pertaesus sitire fontes evangelicae doctrinae et huc videtur irrupturus vi, ni fores aperiantur. Es wäre überflüssig auf den Unterschied zwischen dieser und zwischen Luther's gleichzeitigen Aeußerungen hinzuweisen; die angeführten Worte genügen, um zu zeigen, wie Zwingli das ganze System der römischen Kirche und ihrer Dogmatik vor Augen hat.

Zu dieser Zeit ist Zwingli in seinen Predigten von der gewöhnlichen Art abgewichen, und hat angefangen, die Schriften des Neuen Testaments im Zusammenhang zu erklären, um seinen Zuhörern das wahre, reine, apostolische Christenthum vor Augen zu führen. In seinen Predigten, sagt Bullinger (Reform.-Gesch. Frauenfeld 1838, p. 12), „pryst er Gott den vatter, und lert alle menschen alein uff Gottes Sun, Jesum Christum als den einigen Heiland vertruwen. Häfftig hub er an wider den mißglouben superstition und glychßnery reden. Die buß oder besserung des läbens und christenliche lieb und trüw trieb er häfftig — trang ernstlich uff daß ein Oberkeit gericht und recht halten u. s. w. — alles zu eeren Gott, seinem einigen sun Jesu Christo, und zu rächtem heyl der Seelen." In dieselbe Zeit fällt der — übrigens ganz unbedeutende — Vorfall mit dem Ablaßprediger Sampson, und die Bittschrift an den Bischof von Constanz, in der Zwingli und 9 andere Geistliche um Aufhebung des Cölibats bitten.

In welchem Sinne Zwingli predigte, und was er zu erreichen suchte, zeigt sich am besten aus dem 1520 ergangenen Mandat des Rathes an alle Geistlichen in Stadt und Land (Bullinger p. 32),

„daß ſie all gemeinlich und fry die heiligen Evangelia und der heiligen Apoſteln ſendbriff glychförmig nach dem Geiſt Gottes und rechter göttlicher Gſchrifft beider Teſtamente predigen ſöllind, und was ſy mit ermeldter Gſchrifft bewären und erhalten möginb, das ſollen ſy verkünden und läreu. Was aber Nüwerungen und von Menſchen erfunden Sachen und Satzungen ſyend, deß ſöllind ſie geſchwigen." — Dieſer Befehl zeigt unwiderſprechlich, wie es Zwingli vor Allem darum zu thun war, den Unterſchied zwiſchen dem die wahre Religion lehrenden Gotteswort und den ſie verkehrenden Menſchenſatzungen hervorzuheben. Es ſoll vor allen Dingen anerkannt werden, daß man ſich allein von Gott müſſe lehren laſſen; es ſoll das rechte Verhältniß zwiſchen Gott und Menſch wieder eintreten; das Weitere gibt ſich von ſelbſt. — Man würde ſehr unrecht thun, darin ein bloßes Formalprincip zu ſehen; es iſt die nothwendige Conſequenz von Zwingli's Idee der wahren Religion.

Mit der Schrift vom Erkieſen und Fryheit der Spyſen beginnt Zwingli's eigentlich reformatoriſche Thätigkeit. Der Charakter derſelben iſt nicht einfach lehrhaft; es iſt ihm nicht darum zu thun, in der Breite ſeine Anſichten auseinanderzulegen, und beſtimmte Sätze in ſtrenger Faſſung aufzuſtellen, ſondern darum, auf die zur Sprache kommenden Fragen ſeine ſchon gewonnenen und längſt gepredigten Grundſätze von der alleinigen Abhängigkeit des Menſchen von Gott anzuwenden. Die Schrift enthält alſo einfache reformatoriſche Grundſätze, in beſtimmter Richtung mit der nothwendigen Polemik gegen Einwürfe ausgeſprochen. Mit ſteter Berufung auf die Schrift wird dem Beſtreben, durch „eigenrichtig erkieste Werke" die Seligkeit zu verdienen, das Heil allein durch die Gnade Gottes und das Verdienſt Chriſti gegenübergeſtellt, die Abgötterei gerügt, mit der man ſich Menſchenſatzungen unterwirft, als wären es Gottes Gebote, die Freiheit des Chriſten behauptet, der, wie er in Allem von Gott ſich beſtimmen laſſen ſoll, ſo auch das Recht hat, nur von ihm und ſeinem Worte abzuhängen. Schlag auf Schlag folgt nun in fortgeſetzter Polemik gegen den wiſſenſchaftlichen Vertreter des Conſtanzer Bisthums, ſeinen früheren Freund Faber, der Archeteles, die Auslegung der Schlußreden, die Epichiresis de Canone Missae und ihre Apologie und das Antibolon gegen Emſer.

Die erſte dieſer Schriften iſt die Antwort auf ein vom Biſchof

von Conſtanz an die Züricher Geiſtlichkeit erlaſſenes Schreiben in Betreff der von Zwingli angegriffenen Faſtengebote. Sie behandelt vornemlich das Verhältniß von Kirchenautorität und Schriftautorität, als den Gegenſatz der falſchen Religion, die den Menſchen gibt, was Gottes iſt, gegen die wahre, den alleinigen Gehorſam gegen Gott. So ſcharf und ſicher ſtellt Zwingli den Grundſatz der alleinigen Autorität der Schrift auf, daß er ſelbſt Auguſtin's Spruch Evangelio non crederem etc., falls er ihn im römiſchen Sinne gemeint haben ſollte, geradezu verwirft. In demſelben Sinn eröffnet er die erſte Züricher Diſputation am 29. Jan. 1523. Bürgermeiſter und Rath hatten ſie auf ſein Andrängen berufen, um Frieden zu ſtiften, und die vielen öffentlichen und heimlichen Klagen, daß Zwingli Ketzeriſches lehre, mit Einemmale abzuſchneiden. Eine Geſandtſchaft von Conſtanz, an ihrer Spitze Faber, iſt zugegen; Zwingli beginnt wiederum mit der Auseinanderſetzung, daß nur Gottes Offenbarung den rechten Gottesdienſt lehre. Das heiter, luter und klar liecht iſt mit menſchlichen uffſätzen und leeren verblendt. Die Diſputation ſelbſt dreht ſich nur um wenige Punkte, und iſt bei der Schwäche der Gegner dogmatiſch nicht bedeutend; um ſo wichtiger iſt die bald darauf folgende „Auslegung der Schlußreden." Dieſe verbreitet ſich faſt über alle dogmatiſchen Punkte, die damals irgendwie ſtreitig waren*), und läßt uns daher mit ziemlicher Sicherheit den Stand der Zwingliſchen Anſichten erkennen, beſonders in Verbindung mit zwei Predigten aus derſelben Zeit, „von der Klarheit und Gwüße des Worts Gottes" und „von göttlicher und menſchlicher Gerechtigkeit." Die Grundgedanken treten hier ſtark und an jedem Punkte hervor, und wenn ſich, wie Herzog (Stud. und Krit. 1839) bemerkt, darüber ſtreiten läßt, ob das erſte die Idee Gottes als der alleinigen, Alles beſtimmenden Urſache alles Heils, oder das gänzliche Unvermögen des Menſchen, oder das Verdienſt Chriſti als unſere einzige Gerechtigkeit ſei, ſo hat er zugleich mit Recht als den Alles beherrſchenden Gedanken die Gottesidee bezeichnet, die mit beſonderem Nachdruck in dem 20ſten, gegen die Verehrung der Heiligen gerichteten Artikel ausgeſprochen iſt. Der Charakter der Schrift iſt weſentlich ein reformatoriſcher, zugleich iſt ſie durchweg populär gehalten. Anknüpfend

*) Zwingli ſelbſt nennt die Schrift farrago omnium opinionum, quae hodie controvertuntur. VII., 275.

an die bestehenden Mißbräuche in Lehre, Cultus und kirchlicher Praxis, verkündigt sie in volksthümlicher, eindringender Sprache, mit schlagenden Wendungen und derbem Witz der Menschenweisheit gegenüber die göttliche Lehre des Evangeliums, lehrt den wahren Gottesdienst statt der Abgötterei, fordert eine ächte Gerechtigkeit statt der schlecht versteckten Unsittlichkeit der Pfaffen. Vorsichtig, wo schnelles Reden Argwohn geben konnte (wie in der Sacramentslehre), gewaltig und sicher, wo Grundsätze zur Entscheidung kommen müssen, vermeidet sie, was kein praktisches Interesse hat, und wiederholt um so mehr den einfachen Grundsatz, daß alles Gute allein von Gott komme. Dieß wird auf Grund der Schrift, durch alle Theile der Lehre, des Cultus, des kirchlichen und politischen Lebens so durchgeführt, daß die anti-römische Polemik in der Hauptsache als abgeschlossen betrachtet werden kann, wie denn auch der thatsächliche Erfolg die theilweise Abstellung der angegriffenen Mißbräuche war. Allein in zwei Hauptpunkten war eine Aenderung nicht so schnell möglich; die Messe wurde fortgefeiert, und die Bilder blieben in den Kirchen. Um die Abstellung der ersteren zu bevorworten, schrieb Zwingli seine Epichiresis de Canone Missae; diese und die Apologie derselben, sowie das Antibolon adversus Emserum, durch eine Vertheidigung des alten Meßcanons hervorgerufen, enthalten nur weitere Ausführungen dessen, was über Abendmahl und Kirche schon die Auslegung giebt. Diese Schriften und Zwingli's Predigten wirkten so, daß sich der Rath von Zürich trotz Abmahnungen von allen Seiten entschloß auf eigene Gefahr weiter zu gehen, und deßhalb über Bilder und Messe eine zweite Disputation veranstaltete, 26. Oct. 1523. Den Grundsatz, daß die Schrift allein die Norm des Glaubens und Lebens sein soll, hat der Rath von Zürich schon so zu dem seinigen gemacht, daß jedem das Wort verweigert wird, der nicht „Gschrift harfürbringt", und daß er gar keinen Zweifel an seinem Recht aufkommen läßt, das, was die Schrift verbietet, auch alsbald abzustellen, ohne auf Bischof, Pabst und Concilium zu warten.

In Folge der errungenen Anerkennung seiner Lehre verfaßt Zwingli die kurze christenliche Yuleitung, eine übersichtliche Zusammenstellung des in der Auslegung enthaltenen positiven Lehrgehalts für den Gebrauch der Geistlichen. Nachdem gesagt ist, daß alles Lehren vergeblich sei, es sei denn, daß Gott den Menschen inwendig

erleuchte und ziehe, und nachdem Zwingli zum Gebet um solche Erleuchtung aufgefordert, beginnt er die leer Gottes, der maß Christus angefangen hat: Beßrend üch. Folgt die Lehre von der Sünde, vom Gesetz und seiner Gerechtigkeit, vom Evangelium, Vergebung der Sünden und Heiligung. Besondere Abschnitte sind der Heiligenverehrung und der Messe gewidmet. Die Schrift ist fast ganz aus Bibelstellen zusammengesetzt; denn es galt eine feste, allgemein gültige Norm der Lehre zu gewinnen, zweifelnde Gemüther zu befestigen und widersprechende Stimmen zum Schweigen zu bringen.

Damit hat die eigentlich reformatorische, Impuls-gebende Thätigkeit Zwingli's ein Ende. Die Principien sind gewonnen und in ihren nächsten Consequenzen in's Leben eingeführt. Allein was in Zürich geschehen war, konnte nicht auf so engen Kreis beschränkt werden; der Fortgang und Erfolg der Reformation hieng von ihrer Allgemeinheit ab; die neue Lehre mußte sich vor den Gelehrten und den Mächtigen rechtfertigen. Bisher hatte Zwingli kraft seines Amts als Geistlicher und Seelsorger seine Kirche, als Patriot seinen Canton und die Eidgenossenschaft zu reformiren versucht; jetzt sollte die Schöpfung gesichert und ausgedehnt werden. Zwingli richtete seine Blicke dahin, woher schon lange der entscheidende Einfluß in den schweizerischen Angelegenheiten kam, nach Frankreich, und widmete dem König Franz sein mehr apologetisch darlegendes Werk, den Commentarius de vera et falsa religione.

Hier schlägt er, die theoretischen Grundbegriffe Gottes und der göttlichen Vorsehung voranstellend, den Weg der ruhigen Ueberzeugung ein. Bei aller Ungebundenheit in der Form ist doch diese Schrift die vollständigste, geordnetste, weil sie ausgesprochenermaßen den ganzen Kreis seiner Lehre umfassen will. Sein Zweck ist: exponere eam religionem, quam de Deo et ad Deum domi habet. Zu diesem Behuf setzt er das Wesen Gottes und das des Menschen auseinander, und zeigt, wie demgemäß der Mensch in der Religion sich zu verhalten habe. Dieß ist der allgemeine Rahmen des Werks, innerhalb dessen ohne weitere Systematisirung, ohne strenges Fachwerk, in ungezwungener Folge ein Capitel an das andere sich anreiht. Die einzelnen Ausführungen sind in näheres Verhältniß zu den Grundlagen, der Lehre von Gott und seinem Verhältniß zur Welt gesetzt; aber eigentlich dogmatische Bestimmtheit, den Ton,

der für die ausgesprochenen Sätze unbedingte Annahme verlangt, die gesetzgeberische Schärfe einer Institutio würden wir vergeblich suchen.

Größere Bestimmtheit erlangen Zwingli's Sätze erst durch die Streitschriften gegen Luther nach der einen, und gegen die Wiedertäufer nach der andern Seite. Diese Periode, von 1525—1528, ist für die Fixirung der im Commentar mehr in allgemeinen Umrissen dargestellten Lehren von der Erbsünde, von Person und Werk Christi, vom Wesen des Glaubens, von der Prädestination, von den Sacramenten entscheidend. Erst hier kann man von dogmatischen Bestimmungen im gewöhnlichen Sinn des Wortes reden.

Mit der Beendigung dieser beiden Streitigkeiten ist der dogmatischbildende Proceß zu Ende; Zwingli's Lehre steht in einzelnen Gruppen geschlossen da, gebaut auf die Grundlehre von der Allwirksamkeit Gottes als des Seins und Wesens aller Dinge. Doch mit der Ausbildung im Einzelnen ergeben sich Lücken, stellen sich Fragen; der Zusammenhang der Theile ist nicht überall gleich lichtvoll; es ist nöthig, das Ganze noch einmal zu erfassen, den Mittelpunkt des ganzen Gedankenkreises in's hellste Licht zu setzen, und in Einer Alles umfassenden Anschauung das System zu schließen. Dieß ist unstreitig die eigentliche Bedeutung des ἀναμνημα de providentia. Im Commentar war zwar Zwingli schon von der Idee Gottes ausgegangen, und hatte alle seine Sätze dadurch beherrschen lassen; allein die Schwierigkeiten waren nicht alle gelöst, die Einheit für das Denken war über der mehr practischen Tendenz in der Ausführung weniger hervorgetreten. Jetzt geht er auf jene Grundidee zurück, setzt in großen Umrissen das, was er im Einzelnen durchgearbeitet und sich zur Klarheit gebracht hatte, in den Zusammenhang des Ganzen, und weist, was bisher zufällig oder selbst widersprechend scheinen mochte, als nothwendiges Moment in der Entwickelung der Idee Gottes als des höchsten Gutes nach. Hier kehren am vollständigsten die Gedanken Pico's von Mirandula wieder. Was er in Glarus in sich aufgenommen, das ist jetzt in Kampf und Streit, in der Arbeit selbstthätigen Denkens und Handelns sein geistiges Eigenthum geworden; durch die Ideen, die dort Licht in seinen Geist gebracht hatten, hat er in innerer Thätigkeit des Denkens den ganzen vorliegenden Stoff dogmatischer Fragen geformt und bestimmt, hat er im Kampf nach Außen das Alte zerstört und

neue Gestalten des Lebens gebildet; auf jene greift er zurück, um sich der geschlossenen Einheit seines Geistes bewußt zu werden, um in der Fülle von Gedanken, die er geschaffen, doch die Ordnung, die Abhängigkeit von Einer, Alles beherrschenden Gesammtanschauung zu erkennen. Gerade daß er jetzt, am Schlusse seiner practischen Laufbahn, auf die Philosophie seiner Jugend zurückgeht, beweist, welch gewaltigen Einfluß der italienische Philosoph auf ihn gehabt hat, und zeugt zugleich für die Klarheit, für die Gesundheit, für die schöne Harmonie seines Geistes *).

In seinen letzten Schriften, Fidei ratio ad Carolum imperatorem (gleichzeitig mit der Augustana) und Fidei expositio (für Franz I. bestimmt, als Zwingli mit diesem über ein Schutz- und Trutzbündniß der schweizerischen und oberländischen Städte gegen Carl V. unterhandelte), giebt Zwingli eine gedrängte, klare Uebersicht seiner Lehre. Für seine eigenthümliche Denkweise sind sie weniger wichtig; ihr Inhalt findet sich in den früheren Schriften, ihre Form ist theils durch die Anschließung an das apostolische Symbolum, theils durch eine offenbar irenische Tendenz bestimmt, und kann nicht dazu dienen, uns Zwingli's Denkweise noch näher zu verdeutlichen. Kirchliche Bedeutung haben sie ohnedem nicht, denn in der Einleitung zur ersten erklärt Zwingli ausdrücklich, daß er nur in seinem Namen rede, die zweite aber ist erst nach seinem Tode herausgekommen, und trägt gleichfalls einen privaten Charakter; Autorität als Bekenntnißschriften haben sie nie erlangt, im Gegentheil hat sich der Glaube der schweizerischen Gemeinden bald anders formulirt. Nur wegen der kurzen und bestimmten Fassung einzelner Punkte sind sie von Werth.

Neben diesen Hauptquellen sind noch zu nennen die Protocolle der beiden Züricher Gespräche und der Berner Disputation, eine Menge kirchlicher und politischer Gelegenheitsschriften, Gutachten u. s. w., wichtig genug, um Zwingli's gesammte Thätigkeit zu übersehen, und eine klare Anschauung theils von der Stellung, die er einnahm, theils von der Art und Weise. zu geben, wie er

*) Wir halten es nicht für nöthig, auf eine besondere Widerlegung der Ansichten einzugehen, welche in Betreff dieser Schrift Ebrard im Dogma vom Abendmahl ausgesprochen hat, da die Gewissenhaftigkeit dieses Theologen von Schweizer schon gebührend gewürdigt worden ist.

beurtheilt wurde, aber nicht citirbar, wo es ſich um bloß Theologiſches handelt; die Commentarien zu verſchiedenen altteſtamentlichen und den meiſten neuteſtamentlichen Schriften, die übrigens nur zum Theil von Zwingli ſelbſt herausgegeben, und dann vorwiegend philologiſche Erläuterungen, im Uebrigen aus ſeinen für ein größeres Publikum gehaltenen Vorleſungen nachgeſchrieben und von Leo Jud und Megander veröffentlicht worden ſind. Da ſichtbar mehrere Jahrgänge zu Grund gelegt, und oft deutlich bei derſelben Stelle verſchiedene Auffaſſungen ineinander gearbeitet wurden, ſo ſind ſie nur ſparſam gebraucht worden; ohnedieß iſt der vorherrſchend practiſche Ton und die allzu ſtarke Neigung zu allegoriſcher Erklärung nicht geeignet, ſie als Quellen für die Dogmatik zu empfehlen. Um ſo wichtiger aber ſind endlich die Briefe, die theils in rückhaltloſer Mittheilung an Freunde, theils in eingehender Widerlegung der Gegner treffliche Ausführungen und Erläuterungen über Zwingli's wahre Meinung enthalten, überdieß aber für die Kenntniß von Zwingli's perſönlichem Charakter, der mit ſeiner dogmatiſchen Anſchauung ſo eng verflochten iſt, von unſchätzbarem Werthe ſind.

Es mag dieß genug ſein, um zu zeigen, daß, ſo wenig ſich aus einer oder der andern Schrift für ſich ein genügendes Bild der dogmatiſchen Eigenthümlichkeit Zwingli's darſtellen ließe, ebenſowenig ein Hinderniß beſteht, die verſchiedenen theologiſchen Werke in Einer Darſtellung als ergänzende Glieder zuſammenzunehmen. Mittelpunkt des Ganzen muß der Commentar bleiben; die Ideen, die dieſen beherrſchen, ſind aber als die Grundlagen auch der früheren Schriften nachzuweiſen, und in den folgenden, beſtimmteren Ausführungen maßgebend; für die ſyſtematiſche einheitliche Anordnung des Stoffs aber glauben wir das Recht bewieſen zu haben, die Conſtruction des Anamnema zu Grunde zu legen, und in dieſes Gerüſte das Einzelne einzufügen. Daß die früheren Schriften da und dort den Zuſammenhang nicht hervortreten laſſen, ja unterbrechen, iſt natürlich; wir werden uns beſtreben, innerhalb des vollendeten Syſtems zugleich ein Bild der allmähligen Entwicklung zu geben, und Zwingli's Lehre darzuſtellen, nicht wie er ſie gedacht haben müßte, wenn er immer ganz conſequent geweſen wäre, ſondern möglichſt treu das wiederzugeben, was er wirklich gedacht hat.

Zwingli's Lehre.

Begriff und Princip der religiöſen Lehre.

In der Einleitung zum Commentarius de vera et falsa religione erklärt ſich Zwingli beſtimmt und deutlich, wie er das Weſen der Darſtellung religiöſer Lehre auffaßt. Auf den Vorwurf, daß er zu Schwieriges unternehme, entgegnet er: Quid facilius quisque exponat, quam religionem quam de Deo et ad Deum domi habet? Die Lehre iſt alſo nicht bloß eine Darlegung des Wiſſens um Gott und göttliche Dinge, ſondern Darſtellung eines Seins, einer Wirklichkeit, die im Subject lebendig iſt (ad Deum); es iſt nicht eine Forſchung nach unbekannten Wahrheiten, ſondern nur ein Ausſprechen deſſen, was ſchon im Bewußtſein vorhanden iſt, der religio. Darum iſt nun aber die Religion ſelbſt nicht etwas bloß Subjectives, kein bloß ſubjectives Wiſſen oder Gefühl; ſie iſt weſentlich ein objectives, an ſich wirkliches Verhältniß zu Gott, in welchem Gott der active, beſtimmende Theil, nicht bloß Gegenſtand ſubjectiver Thätigkeit iſt; die religiöſe Erkenntniß iſt nicht ein ſubjectives Meinen und Glauben, nicht durch menſchliches Denken zu Stande gekommen, ſondern ein durch den göttlichen Geiſt ſelbſt gewirktes, deßhalb objectives und wahres Wiſſen. Der bloße Titel ſchon, de vera et falsa religione, weist auf dieſe Objectivität hin. Ex divini spiritus imbre hausimus, ſagt er eben dort; non nostra ostentamus, sed mercem domini exponimus.

Wie iſt nun aber das in der Religion geſetzte Verhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen (und zwar, wie wir ſogleich ergänzen können, ſowohl der Menſchheit im Ganzen, als dem Einzelnen) näher zu beſtimmen? Schweizer erklärt die religio in reformirtem Sinn als Gefühl der Abhängigkeit allein und ſchlechthin von

Gott. Im religiösen Bewußtsein wird Gott gefühlt und gewußt als der allwirksame, Alles schlechthin bestimmende, sowohl im physischen als im ethischen Leben. Dieß ist richtig, sobald wir uns aus dem Gedankenkreise Zwingli's herausstellen und fragen, wie sein Bewußtsein beschaffen war, welches subjective, religiöse Leben er darstellen wollte; es ist aber nicht genügend, wenn wir Zwingli's Auffassung selbst darstellen wollen. Denn für ihn erhebt sich weiter die Frage: Woher dieses Gefühl, woher dieses Wissen? und hier schlägt die Zwinglische Grundanschauung durch, und bestimmt dieses Bewußtsein selbst dahin, daß es ein gottgewirktes ist, daß somit die religio in ihrem letzten Grunde nicht Bewußtsein der Abhängigkeit, sondern, da dieses nur vom inwohnenden Geiste Gottes gewirkt sein kann, diese Abhängigkeit selbst auf ihrer höchsten Stufe, der höchste Grad des Bestimmtseins von Gott, das Durchdrungensein von seinem Geiste ist *). So ist also das Princip der Religion gar nicht in menschlicher, endlicher Form vorhanden; die Dogmatik kann nicht entwickelt werden nach verschiedenen Seiten und Stufen des menschlichen religiösen Bewußtseins, sie spricht nur aus, was der Geist Gottes als allein wirkende Macht im Menschen schafft und erzeugt, und wovon er allein dem Menschen das Bewußtsein giebt, das eben darum ein absolut sicheres und zweifelloses ist. Wenn der Mensch also seinen Glauben ausspricht, so gilt eben non nostra ostentamus, sed mercem Dei exponimus.

So müssen wir denn als Princip der Zwinglischen Lehre die Allwirksamkeit Gottes aufstellen, oder mit Zwingli's eigenthümlichem Ausdruck den Satz, daß Gott das höchste Gut ist, von dem allein alles Gute, alles Sein und Leben, aller Glaube und alle Seligkeit auf unmittelbare Weise kommt.

Wir berühren hier die Frage nach dem Princip des Zwinglischen Systems, und es liegt uns ob, uns über die mannigfache Art zu erklären, in der man vom Princip des Protestantismus, Princip des reformirten Systems u. s. w. gesprochen hat, um durch den schillernden Gebrauch des Wortes nicht verwirrt zu werden.

Fragt man, vom historischen Standpunkt aus, nach dem Princip des Protestantismus in dem Sinn: Was hat

*) Die späteren Ausführungen werden die Beweisstellen dafür liefern, daß Zwingli von Anfang an den Glauben so aufgefaßt hat.

den Protestantismus in seiner Gesammtheit als eine neue Form religiösen Lebens, kirchlicher Praxis und religiöser Ueberzeugung in die Wirklichkeit gerufen, was hat in den Völkern Europa's, in den römisch-christlichen Gemeinden gewirkt, um den Sätzen von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, dem Heil allein durch die Gnade Gottes und der Versöhnung allein durch Christus Eingang zu verschaffen und sie zur Gesammtüberzeugung zu erheben, fragt man also nach dem Ausgangspunkt der Reformation im geistigen Leben der Völker, so ist die richtige, wenn auch nicht erschöpfende Antwort: sie hat zur Voraussetzung das Heilsbedürfniß. Die großen Hauptsätze des Protestantismus waren die Antwort auf die Frage: Was soll ich thun, daß ich selig werde? Wie werde ich des Heils theilhaftig und gewiß? In diesem Sinne ist gegen Zeller nichts einzuwenden, wenn er sagt: Auch das reformirte System, wie die Religion überhaupt, ist in letzter Beziehung nicht aus theologischer Speculation, sondern aus dem religiösen Selbstbewußtsein und Bedürfniß des Subjects entsprungen, hat also so wenig als das lutherische ein theologisches, sondern ein anthropologisches Princip. Zwingli weiß dieß so gut, daß er mehrere seiner populären Schriften und Predigten (Klarheit und Gwüsse des Worts Gottes ꝛc.) damit anfängt, daß der Mensch sorge um seine ewige Seligkeit, und mehrmals das Motto gebraucht: Kummend zu mir Alle, die arbeitend und beladen sind. Allein aus diesem ganz historischen und gut protestantischen Satz, daß das religiöse Bedürfniß, das subjective Seligkeitsinteresse Voraussetzung des Protestantismus und die treibende Kraft bei seiner Entfaltung gewesen sei, macht nun Zeller alsbald den, daß dieses Verlangen den Protestantismus erzeugt, die so und so gestellte Frage die Antwort, das so und so bestimmte Verlangen die Erfüllung aus sich heraus projicirt habe, daß das religiöse Selbstbewußtsein eine laterna magica, und das theoretische System ihr Bild sei. Denn auf nichts Anderes kommt es hinaus, wenn man diese subjective Seite in solcher Weise einseitig premirt.

Was wir im Großen und Ganzen für das Volks- und Gemeindebewußtsein als richtig anerkennen müssen, wird nun aber überdem auf Zwingli übertragen, und die Genesis des Zwinglischen Systems daraus erklärt, daß Zwingli von seinem religiösen Selbstbewußtsein aus, im Interesse selig zu werden und seines Heils

gewiß zu sein, eine Lehre suche, die ihm dieß leiste; und da dieß eben die Erwählungslehre sei, an seine Erwählung glaube. Weil er nur darin zur Ruhe kommt, weil er von da weiter zum absoluten Wirken Gottes überhaupt, und von da zum absoluten Sein fortschreiten muß, wenn er folgerichtig denken will, so beginnt er mit dem Satze, daß Gott das absolute Sein sei. Für „Zwingli persönlich" stellt sich freilich die Sache anders. Persönlich ist er nicht ohne den Einfluß philosophischer Theorieen zu seinem Erwählungsglauben gelangt, aber in der Darstellung seines Systems wird nichts destoweniger die Sache umgekehrt.

Es ist nicht nöthig, auf die Art und Weise zurückzukommen, wie sich Zwingli's Ansicht entwickelte; wir haben eben angedeutet, daß er sein Bewußtsein und das der Gemeinde sehr wohl zu unterscheiden verstand; wir haben gezeigt, daß von dem von Zeller vorausgesetzten Gang, daß von besonders regem Seligkeitsinteresse sich in seinen Schriften und Briefen keine Spur findet, so sehr die Sünden seiner Jugend dazu Gelegenheit gegeben hätten; wir haben schon gesagt, daß er erst in der letzten Zeit, von 1527 an, seine Erwählungslehre ausbildete, nachdem der Haupttheil seines Werkes schon gethan war. Was wir sehen, ist nur, daß ihn von Anfang an das entschiedenste Gottvertrauen beseelte, und dieses Gottvertrauen ist Folge seiner aus dem neuen Testament, wie er es durch Picus von Mirandula geleitet auffaßte, gewonnenen Ueberzeugung, ist die religiöse Seite seines ruhigen, sichern, wahren, durch und durch gesunden Charakters. Dabei sind wir weit entfernt zu läugnen, daß er religiöses Bedürfniß hatte, und es befriedigt fand; nur tritt das Seligkeitsinteresse weit weniger hervor als der Wahrheitsdrang, und daß dieser nothwendig ein eudämonistisch bestimmter sei, wird Niemand im Ernst behaupten wollen *).

*) Zum Beweise des Obigen diene eine Stelle der Predigt, die Zwingli 1523 gehalten und 1524 geschrieben hat (der Hirt, I, 654): Also erfindt sich ouch, daß der hirt nit um den ewigen lon dienet — dann truwt er, der lon seye gwüß, so ist der gloub vorhin richtig da; ist der da, so folgt die liebe mit. — Warum wollend wir denn als die unfryen knecht nun uf den lon sehen, und nit allein uf die eer Gottes, unseres Vaters? — Wenn ein so durchaus wahrer Charakter, wie Zwingli, das „Seligkeitsinteresse" als etwas Knechtisches betrachtet, so sollte man billig Anstand

In dem von Zeller aufgestellten Sinne weisen wir also, wenigstens in dieser Ausdehnung, ein bloß subjectives Princip sowohl für den Protestantismus überhaupt, als für Zwingli insbesondere zurück. Selbst seine Ansicht von der Religion vorausgesetzt, müßte er auf historischem Wege die Schrift, die er freilich unhistorisch genug aus dem Protestantismus eliminiren möchte, und die Entwicklung des christlichen Geistes im Ganzen, vor Allem die germanische Eigenthümlichkeit in Volksleben und Wissenschaft, als relativ objective Mächte anerkennen.

Nach einer zweiten Auffassung können wir gleichfalls es zugeben, daß man von einem subjectiven, genauer anthropologischen Princip des reformirten Systems spricht. Unterscheidet sich die Dogmatik von philosophischer Speculation dadurch, daß sie nicht durch die Arbeit des Denkens Wahrheiten finden, sondern die im Glauben gegebenen aussprechen will, liegen ihr also Thatsachen des Selbstbewußtseins zu Grunde, die durch Aufnahme des in der Schrift und der Lehre der Kirche enthaltenen objectiven Stoffs in ein dem Wesen des Menschen gemäß so oder so bestimmtes Selbstbewußtsein zu Stande gekommen sind, so kann keine Frage darüber sein, daß die primitiven Thatsachen die den Menschen betreffenden sind, das Gefühl des Unvermögens, das Bewußtsein der Sünde; allein kann dieß ein Unterscheidungsmerkmal verschiedener Systeme abgeben? Daß in diesem Sinne das Princip eines theologischen Systems ein subjectives ist, versteht sich für den von selbst, der phänomenologisch nach der Genesis eines Systems fragt, und untersucht, durch welchen geistigen Proceß eine Lehre, eine Weltanschauung, ein System sich gebildet hat, und für diesen werden alle theologischen Systeme und am Ende alle philosophischen mit ein subjectives Princip haben, und es ist in Wahrheit gar nichts damit gesagt, daß das reformirte System ein subjectives Princip habe.

Eine weitere Auffassung dieses vielgestaltigen Worts liegt in dem Zeller'schen „Princip des Protestantismus überhaupt," daß nemlich das Innere absoluten Werth habe gegen das Aeußere, der Glaube gegen die Werke u. s. w. Es ist dieß ein Grundsatz, der das religiöse Verhalten, das Leben, das Handeln des Subjectes bestimmt,

---

nehmen, gerade dieß als den Ausgangspunkt all seines Denkens und Handelns aufzustellen.

ein practiſches Princip alſo, ein Imperativ. Ein ſolches werden wir allezeit ſuchen müſſen, wo es ſich um die beſtimmenden Sätze einer Lebensform, einer Kirche handelt. Zwingli würde dieſes practiſche Princip dahin formuliren, daß man Gott allein die Ehre geben, ihm allein gehorchen müſſe — wie er es denn hundertmal gethan hat. Allein dieſer Grundſatz muß auf einer allgemeinen Weltanſicht ruhen, das Princip, nach dem der Fromme handelt, iſt begründet in ſeiner Lebensanſchauung, und dieſe hat der Dogmatiker als Ganzes in wiſſenſchaftlichem Zuſammenhange darzuſtellen und ſo zu jenem Imperativ auch das Warum? anzugeben. Die Antwort auf dieſes Warum? wird ſodann das Princip des theologiſchen Syſtems ſein.

Nur von einem ſolchen Princip haben wir oben geſprochen; bei dem Princip eines Syſtems kann es ſich nur handeln um den oberſten Grundſatz, der das religiöſe Erkennen beſtimmt, um den Gedanken, der den Mittelpunkt der Ueberzeugung, die Norm für alle andern Sätze bildet. Und hier nun unterſcheidet ſich Luthers Anſchauung und Zwingli's Lehre ganz weſentlich. Luthers Hauptſatz iſt: wir werden gerechtfertigt allein durch den Glauben, — ein Satz, für den er weiter keine Begründung im Weſen Gottes ſucht, der ihm die Norm aller andern iſt; Zwingli's dagegen: Gott iſt das höchſte Gut, das Sein, Weſen und Leben aller Dinge, und alles Thun, Glauben und Erkennen iſt allein durch ihn und ſeinen Geiſt gewirkt. Das Princip des Zwingliſchen Syſtems iſt alſo ganz entſchieden ein theologiſches, ein objectives, der Mittelpunkt ſeiner Lehre die Gottesidee. Es bedarf kaum einer Andeutung, daß ſo die Schrift für Luther eine ganz andere Bedeutung hat als für Zwingli. Luther hat ſein Princip der Schrift entnommen und hat keine andere Gewähr dafür als die Schrift. Zwingli's Princip könnte beſtehen auch ohne die Schrift, in ſo engem Zuſammenhang ſonſt auch ſeine Lehre von der Schrift mit ſeiner Grundanſchauung ſteht.

Das Erkenntnißprincip der religiöſen Lehre.

A. Die Erleuchtung durch den Geiſt.

Es ergiebt ſich aus dem Bisherigen, daß die Erkenntnißquelle der religiöſen Wahrheit keine andere ſein kann, als der göttliche

Geiſt ſelbſt. Es kann kein Wiſſen der Wahrheit, kein Wiſſen von der Religion geben ohne den Beſitz derſelben, ohne das Einwohnen des göttlichen Geiſtes; das religiöſe Wiſſen iſt nur das die Geiſteswirkungen nothwendig begleitende, zugleich mit hervorgebrachte Bewußtſein derſelben. Das an ſich ſeiende Abhängigkeitsverhältniß zwiſchen dem Menſchen und Gott iſt nur erkennbar, wo es in Form der religio für den Menſchen als bewußtes Weſen wirklich beſteht.

Als endliches Weſen vermag der Menſch Gott aus ſich ſelbſt nicht zu erkennen, weit weniger als ein Käfer den Menſchen; denn zwiſchen Endlichem und Unendlichem beſteht der größte denkbare Unterſchied (III, 157). Prometheuskühnheit wäre es, aus menſchlicher Kunſt und Vernunft Gott faſſen zu wollen; nur wo er ſelbſt den Verſtand öffnet, iſt Wahrheit. Omnis homo mendax, iſt Zwingli's ſtehender Ausdruck; der Menſch verſteht nicht, was des Geiſtes Gottes iſt (I, 180. II, 2, 4. I, 360); fucus et falsa religio, quidquid e philosophia allatum est. Weder das Weſen Gottes, noch ſein Wille kann vom Menſchen aus ſich ſelbſt erkannt werden; jede nicht von Gott geoffenbarte Weiſe, ihn zu verehren, iſt verwerflich, eine religio naturalis daher ein Widerſpruch *). Vielmehr iſt alle Erkenntniß in Sachen der Religion bedingt durch Offenbarung.

Dieſe Offenbarung iſt primitiv eine unmittelbare, innere Erleuchtung durch den göttlichen Geiſt, der Gott erkennen und nach ſeinem Willen leben lehrt. Sie iſt an nichts Aeußeres gebunden (Usl. I. Art. 39), auch die Heiden werden ihrer theilhaftig; si quidam de his vere dixerunt, ex ore Dei fuit, alioqui verum non esset (III, 156. IV, 93). Zur Genüge bekannt ſind die Stellen (de provid. IV, 86. 93. 95), wo Plato's und Seneca's Ausſprüche als divina oracula angeführt werden *).

Ueber die Art und Weiſe der Wirkung des göttlichen Geiſtes ſagt Zwingli nichts Näheres; ſie erfolgt auf abſolut innerliche, unmittelbar beſtimmende Weiſe. Der Geiſt bringt ſeine eigene Gewißheit mit ſich; das Wort Gottes hat, wie die Predigt von der Klarheit und Gwüße des Wortes Gottes ausführt, ſein eigen Licht und

*) Wir werden ſpäter Gelegenheit haben, eine dem ſcheinbar entgegenſtehende Stelle zu berückſichtigen.

*) Vergleiche oben die Lehre des Picus von der Einheit des Wiſſens S. 15.

Verſtändniß. Durch dieſe innere Ueberzeugungskraft unterſcheidet es ſich von allem Menſchenwort; dieſes vermag nicht gewiß und ruhig zu machen.

Doch die rein innerliche Offenbarung iſt bei der Trägheit und Vergeßlichkeit der Menſchen der Entſtellung und Verkehrung ausgeſetzt, die von Gott mitgetheilten Wahrheiten werden verunreinigt, die Gotteserkenntniß gefälſcht, wie es bei den Heiden geſchehen iſt. Animi tarditate et propriae sapientiae confidentia quae recte acceperant corruperunt. Die Thätigkeit des göttlichen Geiſtes zu ſichern iſt alſo eine äußere Norm, ein unfehlbarer Prüfſtein der Wahrheit nöthig, die Offenbarung in der Schrift.

Da Zwingli ſelbſt überall und in allen ſeinen Schriften, Predigten und Diſputationen die Schrift als Gottes Wort, als die einzig ſichere Quelle der Wahrheit aufſtellt, ſo iſt hier der Ort, ſeine Lehre von der Schrift weiter zu entwickeln.

B. Die Schrift.

1) Der Canon.

Heilige Schrift heißt zunächſt Alles, was göttliche Wahrheit enthält*); die Schriften erleuchteter Heiden nicht weniger als die canoniſchen, da beide gleichmäßig aus göttlicher Offenbarung fließen. Darum ſind aber noch nicht alle Schriften heiliger Männer unfehlbar, weil ungefehlt ſein allein Gottes iſt (II, 1, 19). Von ſolchen heiligen Schriften müſſen alſo noch unterſchieden werden die eigentlich inſpirirten. Finden wir etlich ſchreiber, die an keinem ort nienen gefehlt haben, als wir uns zu der wahren bibliſchen ſchrift verſehind, ſo erkennend wir darin die kraft Gottes, daß er durch dieſelben ſchreiber ſein wort hat unvermiſcht herfürgetragen. Das iſt die gottsgeiſtliche ſchrift, spiritu Dei dictante prodita (II, 2, 20).

Ueber die Art und Weiſe der Inſpiration bekümmert ſich Zwingli nicht näher; und er kann den ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen inſpirirten und nicht inſpirirten Büchern nicht zu hoch ſpannen, da

*) Literas tum sacras rite appellari, quum nuncient, quid sancta, pura, aeterna et infallibilis mens sentiat De provid. IV, 93.

Inſpiration, unmittelbare Mittheilung der Wahrheit durch Gottes Geiſt, in allen Frommen ſtattfindet. Ja er nimmt durchaus keinen Anſtand, die bibliſchen Schriften von ihrer menſchlichen Seite zu betrachten. Matthäus ſchreibt, quod usus postulasset; in hiſtoriſchen Datis giebt er unbefangen Ungenauigkeiten und Widerſprüche zu (Comm. in Ev. Matth. VI, 1, 327). Lehrreich iſt in dieſer Beziehung beſonders ſeine Vorrede zu einer Ausgabe Pindars (1526). Er empfiehlt das Studium des griechiſchen Sängers, si abstrusissimas Hebraeorum cantilenas ac hymnos, quales Psalmi sunt, Jobi carmina, ac aliorum hinc inde numeris ligatas laudes cupias penitus habere perspectas. Sunt eruditione, gravitate, amoenitate nullis, ne nostri quidem hujus (Pindari) carminibus inferiores. Als Dichtungen von ausgezeichneter poetiſcher Schönheit werden Pſ. 93 und 44 angeführt, die man nicht genug bewundern könne. Und es iſt nicht etwa bloß bewußtlos, wenn ſich Zwingli dieſer rein äſthetiſchen Betrachtung hingiebt; er opponirt beſtimmt den Theologen, die ohne philologiſche Bildung an dieſe Poeſie herankommen, die Myſterien erdichten, wo ſie aus Unkenntniß alterthümlicher Anſchauungsweiſe etwas nicht verſtehen, die da ſagen: pia sunt, und dann meinen, in den Text legen zu können, was ſie wollen. Er vergleicht כבד יהוה mit ἰς Ἡρακλεος; den Ausdruck „Tochter Zion" mit der Perſonification der Städte, Flüſſe, Berge in den Nymphen; er ſpricht von einem ſchriftſtelleriſchen ingenium sanctissimae aetatis, dem Pindar am nächſten ſtehe.

Beweis genug, wie wenig er einen abſoluten Unterſchied zwiſchen nicht inſpirirten und inſpirirten Schriften anzunehmen geneigt iſt, wie wenig er die Form der bibliſchen Bücher in ſpecifiſcher Weiſe durch den göttlichen Geiſt beſtimmt ſein läßt.

Was läßt ſie denn aber als canoniſch erkennen? Die Kirche hat nicht autoritativ den Canon zu beſtimmen, denn (Art. 1) Alle, die ſo redend, das Evangelium ſye nüt ohne die beſtätigung der kilchen, irrend und ſchmähend Gott. Das Evangelium hat ſein Recht in ſich, die Kirche kann nur adprobare, nicht recipere (Archet. III, 50), ſie hat kraft des ihr inwohnenden Geiſtes das Unächte erkannt und ausgeſchieden. So ſind durch ſtillſchweigende Uebereinſtimmung der Frommen der erſten Jahrhunderte die Apocryphen nie in Brauch gekommen, weil der Geiſt in den Gläubigen

ſie nicht als göttliche Wahrheit erkannte; in derſelben Kraft wagt Zwingli auf der Berner Diſputation (II, 1, 169) die Apocalypſe zu verwerfen, „dann es kein bibliſch buch iſt;“ ſo iſt der Hebräerbrief canoniſch, auch wenn Paulus nicht der Verfaſſer wäre, denn er iſt von den Rechtgläubigen allweg durch den Geiſt erkannt; und I, 405: die Art der Geſchichtſchreibung in den Maccabäern machte mich argwöniſch, wenn glych das buch in canone wär (cfr. II, 1, 174).

Das Entſcheidende iſt alſo auch hier die unmittelbare Wirkung des Geiſtes und ſeine innere Offenbarung. So ſehr der Vorzug der Schrift premirt wird, ſo verhält ſie ſich zu der ſonſt geoffenbarten Wahrheit doch nur wie das Vollſtändige zum Unvollſtändigen, das Organiſirte zum Zufälligen; hier iſt die Möglichkeit des Irrthums da, dort nicht; die Schrift allein iſt unfehlbar.

2) Die Autorität der Schrift.

Darauf gründet ſich denn ihre Autorität; ſie hat eine ſolche als Wort Gottes, als Offenbarung des göttlichen Willens, als Ausfluß der höchſten Gerechtigkeit, darin nüts erfunden wird, das nach irdiſchen anfechtungen ſchmeckte (I, 429); nach dem in ihr ausgeſprochenen Willen des höchſten Herrn muß ſich alles irdiſche Recht und Geſetz richten (I, 359); ſie verpflichtet die Gewiſſen, was keines Menſchen Wort vermag. Solche Autorität hat die Schrift in allen ihren Theilen, vorausgeſetzt, „daß die band der umſtänd ufgelöst ſind“ (II, 1, 394). In äußerlichen Dingen entſcheidet dabei nicht der einzelne Fall, ſondern die darin enthaltene Regel, die quaestio de jure, nicht de facto (III, 367); nur das iſt abſolut gültig, was auch außer dem jeweiligen Umſtand allgemeine Anwendung findet (VII, 316). Was Chriſtus unter Vorausſetzung der jüdiſchen Verfaſſung thut, was die Apoſtel dem rohen Volke zugeben, dürfen wir, da wir Männer geworden ſind, nicht als Werke der Frömmigkeit annehmen.

Dieß findet beſondere Anwendung auf das alte Teſtament. Als Gottes Offenbarung durch Moſes und die Propheten hat es dieſelbe canoniſche Dignität wie das neue; wo über „ewig wärende brüch,“ wie die Ehe, im Neuen keine vollſtändige Ordnung ſich findet, tritt das Alte ergänzend ein. Chriſtus ſelbſt hat es als Offenbarung des göttlichen Willens anerkannt, darum es frefen iſt, das

alte Teſtament verwerfen (II, 1, 368. 394). Was nur auf die Ceremonien und die politiſchen Verhältniſſe ſich bezieht, war nur zur Strafe des Ungehorſams verordnet, laut der Prophetie von Gott ſelbſt beſtimmt wieder abgeſchafft zu werden, und kann uns darum nicht verbinden. Welches ſind nun aber die gſetz, die in ewigkeit nit abgond? Die, in denen die gſetz und die propheten hangind, Matth. 22. Alles, ſo die zwei gebot in bibliſcher gſchrift antrifft, das iſt man ſchuldig zu thun in ewigkeit (I, 34), und dieß würde als ein form des göttlichen willens billiger evangelium genannt als geſetz. Oder, wie ſich Zwingli in der Diſputation über die Bilder ausdrückt: Alles, ſo in dem alten geſatz geboten iſt die eer und glori Gottes, die liebe und frommen des ebenmenſchen betreffend, blybt ewig, ſtät, ſtyf und unverwandlet (I, 492). Somit bilden, nachdem durch denſelben Ausſcheidungsproceß im alten und neuen Teſtament das Locale und Temporäre entfernt iſt, beide Ein Ganzes, deſſen Theile ſich gegenſeitig ergänzend und beſtätigend durchweg dieſelbe Verbindlichkeit haben.

In dieſer Einheit iſt die Schrift die einzige und alleinige Quelle des göttlichen Willens, als ſolche aber auch zureichend. Das Auftreten der Wiedertäufer hat in dieſem Punkt Zwingli's Anſichten geändert. Anfangs, im erſten Drang der Wiederherſtellung der urſprünglichen Religion, ſpricht er den Grundſatz der alleinigen Autorität der Schrift in ſeiner ganzen, abſtracten Schärfe aus, bis zu dem Satze: Peccatum est, quidquid Deus nec verbo nec facto docuit (III, 118), ja bis zu communiſtiſchen Conſequenzen, die er in der Predigt von göttlicher und menſchlicher Gerechtigkeit nur durch den ebenſo ſchriftmäßigen Gehorſam gegen die Obrigkeit zurückzuweiſen weiß. Später aber, ſchon im Commentar, wird er gegen Gebräuche, die nicht ausdrücklich ein Schriftwort für ſich haben, milder *),

*) Vgl. II, 2, 232. in der Vorrede zu der Abendmahlslitnrgie, die am Gründonnerſtage 1525 eingeführt wurde; Doch damit die ſach nit gar bürr und rouw verhandlet und der menſchlichen blödigkeit ouch etwas zuggeben wurde; habend wir ſöliche ceremonien, zu der ſach dienende, verordnet, die wir zu geiſtlicher des tods Chriſti gedächtnus, zu meerung des glaubens und brüderlicher trüw, zu beſſerung des lebens und verhütung der laſtren, des menſchen herz etlicher maß zu reizen, fürderlich und geſchickt ſyn gemeint habend. Indem wir aber anderer kilchen mee cerimonien, als da ſind geſang und anders, gar nit verworfen haben wellend.

je mehr die Wiedertäufer seine Lehren ausbeuten, desto weiter geht er zurück, er läßt zu, was in der Schrift bloß übergangen, nicht ausgeschlossen wird (in Catab. III, 381); vom Touf II, 1, 236. 287. verwirft er ausdrücklich die Ausdehnung jenes Grundsatzes auf äußere Dinge, und in Marburg unterschreibt er die These: Das man heißt Tradition, menschlich ordnung in geistlichen oder kirchengeschäften, wo sie nicht offenlich wider Gottes wort strytend, mag man fry halten oder lassen. War er auch in der Praxis eher zur Strenge geneigt, „damit der pracht nit wieder kömme," so ist doch hieraus zu sehen, mit welchem Rechte man von seinem Rigorismus in solchen Dingen spricht. Wo er streng ist, gegen die Belassung der Bilder in den Kirchen, ruht sein Rigorismus nicht auf einem abstract formellen Grundsatz, sondern darauf, daß sie der Ehre Gottes Abbruch thun.

In Sachen des Glaubens jedenfalls steht die ausschließliche Autorität und Sufficienz der Schrift fest. Hat Gott nit also geleert glouben, darum so dörfend wir des gloubens nüts; das evangelium ist ein vollkommen unbresthaft leer zur seligkeit (I, 209. I, 194). Die Ergänzung der Glaubenslehren durch Tradition verwirft die fünfte Schlußrede; und fort und fort ist in dieser Richtung die Schrift der Freibrief, auf den sich Zwingli beruft, um Bischöfen, Concilien und Päbsten das angemaßte Richteramt abzusprechen, die Urkunde, die er dem Züricher Rath in die Hand gibt, um auf ihrem Grund muthig die Reformation durchzuführen, das Palladium der christlichen Freiheit. Sich ihr zu unterwerfen, ist nicht sclavische Pflicht, sondern ein kostbares Recht, das Recht, nur Gott als Herrn, und nur die absolut gewisse Wahrheit als verpflichtend anzuerkennen. Von diesem Punkte aus ist es nur consequent, wenn er sich von der Tyrannei des Buchstabens losmacht, und den Wiedertäufern gegenüber, die den Buchstaben zu ihrem Gott machen, im Vertrauen auf den Geist Gottes den Gläubigen in äußeren Dingen freien Raum läßt. Denn der Buchstabe an sich ist ja gar keine Offenbarung, wenn nicht der Geist das Verständniß öffnet.

3) Die Auslegung der Schrift.

Als äußere Offenbarung, als Buchstabe steht die Schrift noch dem Gläubigen gegenüber; sie muß ihm zum Verständniß gebracht,

ihr Sinn ihm erſchloſſen werden. Auch dieß kann nur durch den Geiſt Gottes geſchehen. Welicher mag von ein's menſchen wort warlich urteilen, wie es der redner gemeint hab', weder allein der, ſo es geredt hat (I, 231.)? Sicherer verſtand des evangelii ſteht an keinem menſchen, ſondern allein an dem ziehen und erlüchten Gottes. Der Buchſtabe kann für ſich nichts, der Geiſt allein iſt der Ausleger.

Damit ſteht vor Allem das Recht der Auslegung jedem gläubigen Chriſten zu, unabhängig von jeder Autorität der Väter, Päbſte und Concilien — denn ein Menſch kann den andern nicht lehren. Die freie Auslegung verbieten, heißt Gottes Geiſt hemmen, heißt die Verheißung Joel 1, 3.: Ich will meinen Geiſt ausgießen über alles Fleiſch, zur Lüge machen. Der Archeleles vor Allem macht dieß Recht dem Biſchof von Conſtanz gegenüber mit allem Nachdruck geltend. Nur mit der Freiheit iſt die Einheit der Auslegung möglich, Irrthümer berichtigen ſich von ſelbſt, wenn überall der Geiſt ſich äußern darf, denn Gott wird die Seinen nicht laſſen irren. Danach hat Zwingli ſelbſt gehandelt, jede auftauchende Autorität, jede Beſchränkung des Bücherdrucks, jeden Verſuch durch menſchliche Autorität zu imponiren, ſcharf gegeißelt, und den Wiedertäufern gegenüber in der liberalſten Weiſe ſeine Grundſätze dem Rath von Zürich empfohlen.

Die einzige Schranke der Auslegung ſind gewiſſe, aus der Natur der Sache ſich ergebende Grundſätze, welche Zwingli, beſonders im Abendmahlsſtreit, ſeinen Gegnern unermüdlich vorhält. 1) Jede Stelle hat ihren einfachen Sinn; aus dem Zuſammenhang iſt zu erſehen, in welcher Bedeutung die Wörter zu faſſen ſind. Nicht rudis et pulla verborum vis iſt anzunehmen; und es iſt wohl zu beachten, daß die Schrift in der gewöhnlichen Sprache der Menſchen geſchrieben, alſo von Tropen und Figuren nicht frei iſt. Es verſteht ſich, daß Zwingli als Humaniſt über die letzteren ausgebreitete Kenntniſſe und eine umfaſſende Terminologie beſitzt. 2) Mit dem eigentlichen Sinn der Schrift darf nicht verwechſelt werden, was man durch allegoriſche Auslegung darin finden kann; non primitus per allegoriam dicta sunt, sed vere facta; die Allegorieen können darum nie beweiſen. Allein, da beſonders im alten Teſtament ſehr viele Stellen Typen enthalten, ſo iſt das Allegoriſiren erlaubt; es ſind spirituales deliciae, dieſen Allegorieen nachzugehen, und Zwingli

macht von dieſer Erlaubniß ſelbſt den ausgedehnteſten Gebrauch, der mit ſeiner geſunden, von feinem hiſtoriſchem Sinne begleiteten Exegeſe ſchlecht harmonirt. Wir erkennen darin ein Erbtheil von Picus, einen Nachklang des Beſtrebens, alle Weisheit in den Worten der Schrift zu finden*). 3) Die Schrift iſt ohne Widerſpruch. Gottes wort iſt einhellig, alſo ein unbetrogen vollkommen ding, daß darin nichts ungleiches, unbeſtimmtes noch widerwärtiges iſt. Dann, wo wir's nit verſtond, iſt der mangel nit des worts, ſondern des dunkels und der gröbe unſeres gemüets (II, 3, 99). Scheinbar widerſprechende Stellen müſſen alſo nach den gewöhnlichen logiſchen Geſetzen, mit den gewöhnlichen Hilfsmitteln der Sprachwiſſenſchaft ausgeglichen, Mißverſtändniſſe damit beſeitigt werden (III, 551). Dabei haben alle Stellen der heiligen Schrift an ſich gleiche Anſprüche, es darf nicht eine der andern einſeitig übergeordnet werden, nur ſind natürlich die dunkeln und zweideutigen durch die hellen und unzweifelhaften Sprüche zu erklären. Das iſt das „Erwägen der Gſchriften gegeneinander," die Auslegung der Schrift aus ſich ſelbſt, auf die Zwingli von Anfang an der Autorität der Väter gegenüber, und ſpäter wieder im Kampfe gegen Luther ſo großes Gewicht legt; wie er ſich denn dieſe formellen Grundſätze in Folge ſeiner Gewandtheit in humaniſtiſchen Studien ſehr ausführlich ausgebildet hat, und es ſich z. B. nicht verdrießen läßt, ſeinem Gegner Strauß ein langes Capitel aus der Logik zu leſen.

Weit wichtiger und bezeichnender als dieſe formellen Grundſätze iſt nun aber der Canon der Schriftauslegung, der die eigentliche regula fidei enthält, der Canon, daß in der Schrift vor Allem Gottes Ehre geſucht, und bei einer zweifelhaften Stelle oder im Falle des Widerſpruchs mehrerer Ausſprüche derjenigen Auslegung der Vorzug gegeben werden muß, die Gott Alles, dem Menſchen

*) Zeller hat bei dieſer Gelegenheit nicht gehörig hervorgehoben, daß Zwingli, wenn er von der Nothwendigkeit ſpricht anſtößige Stellen allegoriſch zu erklären, nur practiſche, nicht dogmatiſche Zwecke im Auge hat. Die Bemerkung aus dem Comm. zur Geneſis V, 134. gehört alſo genau genommen nicht hieher, wo es ſich darum handelt, in der Schrift die Wahrheit zu finden. Die obige Anſicht iſt in ſeinen Lehrſchriften enthalten; die Zeller'ſche nur in den Commentaren, vgl. I, 395.

Nichts giebt. Halt dich des worts, das Gott die ehr gibt, ihm selbs alle glori, that, ehr zuschreibt (II, 1, 394). Gnomona habent: is spiritus ex Deo est, qui illi soli gloriam tribuit. So muß z. B. in der Lehre von der Freiheit des Willens, wo die Schrift sich scheinbar widerspricht, der Sinn gelten, den der Glaube dictirt; ista vero sic dictat: Dei opus sumus, ex ipso spiramus, in ipso movemur et sumus, omnia ergo ejus sunt. Somit haben wir für die Auslegung der Schrift nicht bloß formelle Grundsätze; die Schriftanalogie genügt für sich nicht; vermittelst dieser könnte doch die Schrift falsch verstanden werden; also ist es nöthig, als Canon des Canons den Satz aufzustellen, daß Alles allein durch Gott ist, einen Satz, den Zwingli ausdrücklich nicht aus der Schrift, sondern aus dem Glauben hat. Es mag dieß auf's Neue die Richtigkeit unserer Auffassung und die oben gegebene Andeutung über den Werth der Schrift für Zwingli bestätigen.

Die bisherige Ausführung zeigt, wie Zwingli überhaupt die Schrift auffaßt. Sie ist ihm nicht Geschichte der Offenbarung, sondern diese Offenbarung selbst; Evangelium, nicht weil sie die thatsächliche Versöhnung in Christo verkündigt, sondern weil sie den gnädigen Willen Gottes uns kund thut; sie enthält Belehrungen nicht über das, was Gott gethan hat um uns zu erlösen, sondern über das, was er thut, und was wir thun sollen um ihm recht zu dienen; sie ist nur der vollständige, adäquate Ausdruck dessen, was der Geist innerlich wirkt; sie ist, wenn wir von Zwingli's Sprachgebrauch abgehen, nicht Evangelium, sondern Gesetz. Man kann nicht sagen, daß für Zwingli Christus der Mittelpunkt der Schrift sei; das alte und neue Testament werden einander coordinirt, denn die Erscheinung Christi, die Lehre von der Versöhnung ist in gleicher Weise wie Moses und die Propheten Offenbarung eines göttlichen Willens. So kein fürst duldet, daß sin gebott veracht werdind, wie schön soll man nun Gottes wort vergoumen vor aller schmache? Die erste Disputation, wo es gewiß galt, die Bedeutung der Schrift recht klar auseinanderzusetzen, eröffnet Zwingli mit der Klage, daß Gottes Wille, Gottes Gnade, Gottes Wort verfinstert sei durch den selbst aufgelegten Gottesdienst. Gott wird nicht von uns fordern, was pabst, bischof, concilium statuirt hab und geboten, sundern wo sin göttlich will, sin wort, sin gebot syg gehalten (I, 123). Der Zweck

der Offenbarung Gottes in der Schrift ist, uns sein Verhältniß zum Menschen darzustellen, den göttlichen Willen uns vorzuhalten als die Quelle alles Guten. Deßhalb spricht Zwingli auch nicht sowohl davon, daß man dem Evangelium *glauben*, als daß man dem Wort Gottes *gehorchen* solle.

Bei all dem aber müssen wir auf das oben angegebene Verhältniß zwischen innerer und äußerer Offenbarung noch einmal zurückkommen, um die Bedeutung der Schrift noch näher zu bestimmen. Es ist nicht zu vergessen, daß sie nur äußeres Wort ist, daß sie für sich gar keinen Glauben begründen kann, weil dieser nichts Menschliches, sondern ein unmittelbar göttliches Thun und Dasein ist. Fast auf jeder Seite versichert uns Zwingli; daß auf das innere Erleuchten und Ziehen des Geistes Alles ankomme; und fragen wir, warum dennoch die Schrift so hohen Werth habe, so ist unverkennbar ein polemisches Interesse dabei im Spiel. Die Schrift ist ein Bollwerk gegen die Ungläubigen, eine Waffe gegen alle menschliche Autorität. So sagt er (vom Predigtamt II, 2, 327): Es ist wahr und gwüß, daß's menschlich herz zu Gott nit kert wird denn allein durch den ziehenden geist, Gott geb, wie viel der mensch gleert sye; noch muß man verstand der gschrift haben, von derowegen, die ihro gwalt anthund; und über Balth. Toufb. II, 2, 350: Welcher us dem geist schon geboren ist, der bedarf keines buchs mee; aber die zänggischen, die in dem wortkampf liegen, ja denen muß man, so oft sie irrend, us den gründlichen sprachen den sinn anzeigen. Allerdings handelt es sich zunächst um den richtigen Sinn der Schrift; aber dasselbe läßt sich auf die Schrift überhaupt anwenden, wie er denn II, 3, 509 f. in einer „kurzen Gschrift" gegen das bischöfliche Gebot der Verbrennung des neuen Testaments sagt: Man muß Gotts wort schriftlich haben, denn obglych der gloub und die liebe Gottes allein von oben herab kommt, ist doch die menschlich vergeßlichkeit groß, daß misverstand und zwietracht kummt. Lassend wir uns das helig liecht des nüwen testaments us den händen nehmen, so werdend die pfaffen als fast an den kanzeln lügen, als vormal je. Also nur um Mißverstand abzuhalten, um die Ungläubigen zu widerlegen, nur als Wehr und Waffe braucht man die Schrift; an sich ist die innere Offenbarung, die nicht an das Wort gebunden ist, vollständig und genügend,

der Geist giebt nicht bloß den Sinn für die Offenbarung, sondern auch ihren Stoff *).

Freilich hat Zwingli die Consequenzen seiner Theorie practisch nicht festgehalten. Der Schrift bleibt auch für den Gläubigen ihre positive Bedeutung, sofern jene innere Offenbarung meist nur relativ vollendet ist. Der gloub muß bewährt werden, ob er grecht sye, mit und an der gschrift (II, 2, 2), sie ist die Schranke, in die der Geist sich bequemen muß, damit man erkenne, daß der Glaube nicht geheuchelt, nicht Eigenwille (contumacia) sei (III, 550); dahin gehört auch die von Schenkel und Zeller citirte Vergleichung des Geistes mit einem Zugthier, der Schrift mit dem Geschirr, die beide gleich nothwendig seien um eine Last fortzubringen.

Als Quelle der Wahrheit hat also die in der Schrift niedergelegte Offenbarung insofern keine specifische Dignität, als göttliche Wahrheit auch ohne sie da ist; Dignität hat sie nur als der adäquate Ausdruck derselben, sofern auch bei den vom Geist erleuchteten Männern doch der Ausdruck hinter dem Geistesleben zurückbleibt. Sie ist die Norm, der Codex der Offenbarung; die Realität der Offenbarung ist unabhängig von ihr. Ja, im Commentar III, 203 beweist Zwingli die Göttlichkeit des mosaischen Gesetzes daraus, daß die Heiden dasselbe Gesetz im Herzen haben. At in corda nemo scribit nisi solus Deus.

C. Anderweitige Quellen der Gotteserkenntniß.

Hat so Zwingli dennoch der Schrift eine Stelle angewiesen, wo sie neben der allein die Erkenntniß erzeugenden inneren Erleuchtung zur Geltung kommt, so bleibt noch die Frage übrig, ob nicht auch das menschliche Denken, wie es in der Philosophie sich darstellt, eine Stelle unter den Erkenntnißprincipien religiöser Wahrheit einnimmt.

Das Eine steht fest: Wahrheit ist nur, wo Gottes Geist ist; aus sich selbst vermag der Mensch Nichts. Und dieses Bestimmtsein

*) Es ist daher unrichtig, wenn Schenkel das Verhältniß des Geists zur Schrift als das des inneren Wahrheitssinnes zum äußeren Wahrheitsstoff bestimmt.

durch den göttlichen Geist wird so unbedingt, so unmittelbar gefaßt, daß die Offenbarung überall nur Eine sein kann. Vermittlungen, Stufen derselben, eine natürliche Religion etwa, giebt es nicht; ebenso wenig eine wahre Gotteserkenntniß ohne Religion. Eine Unterscheidung, wie Calvin sie macht, der die Heiden erleuchtet, aber nicht geheiligt werden läßt, einen spiritus illuminationis unterscheidet vom spiritus sanctificationis, eine solche Unterscheidung kennt Zwingli nicht. Es ist deßhalb nicht zu begreifen, mit welchem Rechte Schweizer Zwingli's Sätze in seinen Schematismus einreiht.

Zwingli's Sätze sind klar: eine natürliche Gotteserkenntniß giebt es nicht, die Erkenntniß des wahren Gottes kann nie und nimmermehr von der menschlichen Vernunft ausgehen (Comm. III, 156); alle Versuche, die Fleisch und Blut gemacht haben, Gott zu erkennen, haben zum Irrthum, zur falschen Religion geführt. Allerdings sind die Menschen zu diesen und jenen Vorstellungen, zur agnitio daß ein Gott oder daß Götter seien, gekommen (Comm. in Evang. Luc. VI, 1, 539); aber die wahre Gotteserkenntniß kann nie Ergebniß des Nachdenkens oder Resultat eines Beweises sein; der Begriff Gottes ist für den Gläubigen ein gegebener, eine Thatsache.

Zeller hat hier abermals Zwingli's Meinung falsch aufgefaßt, wenn er sagt: der Angelpunkt der Zwinglischen Beweisführung für das Dasein Gottes liegt in dem Satze, daß weder die Welt als Ganzes, noch ein Theil derselben durch sich selbst sei, daß die Welt den unendlichen Geist als den ewigen Beweger voraussetze u. s. w.; wenn er uns als Zwingli's Ausgangspunkt eine philosophische Deduction vorführt.

Daß Zwingli so gedacht hat, daß er, von Picus von Mirandula geführt, wo diese Beweise sich finden, so zu seinem Begriffe von Gott gekommen ist, darin stimmen wir Zeller vollkommen bei; wie sollte man auch anders zu dem Zwinglischen Begriff von Gott kommen? Allein ist denn dieß darum Zwingli's Lehre? Will er seine Leser auf diese Weise überzeugen? Betrachten wir den Gang, den er in der Schrift de provid. nimmt, auf die Zeller sich beruft. Die Schrift fängt an: Summum bonum non ita dicitur quod supra omnia bona sit, sed quod solum et natura bonum est. Ist das ein Beweis für das Dasein Gottes? Aus diesem Begriff

wird in zwei Capiteln die Allwirksamkeit Gottes deducirt; und dann erst, im dritten Capitel, folgt, quo res fiat manifestior, die von Zeller gegebene Ausführung, aber nicht so, wie er sie darstellt. Der Beweis dreht sich nicht darum, daß aus der Endlichkeit der Welt der Begriff Gottes als des absoluten Seins gefunden werde, sondern darum, daß, wenn Gott das höchste Gut ist, dann kein anderes Sein außer ihm sein könne, darum, daß alles Sein von Gott sei. Der Begriff Gottes ist gegeben, ohne Beweis, ohne Einleitung vorausgesetzt; und es wird bewiesen, daß alles Endliche nur von diesem Gott sein könne. Wo er zum Begriff des primus motor kommt, sagt er: hic numen est; wo er beweist, daß das Endliche ein Unendliches voraussetze, von dem es sei, so fährt er fort zu zeigen, daß dieß unendliche Sein hoc nostrum numen, der schon bekannte Gott sein müsse.

Die einzige Stelle, die an einen Beweis für's Dasein Gottes erinnert, findet sich vielmehr in der früheren Schrift: Praeceptiones pauculae, quo pacto adolescentes formandi sint (IV, 150), die damit beginnt: bei dem Unterricht der Jugend ist es vor Allem nöthig, zu Gott zu beten, der allein den Glauben giebt, daß er den, den wir mit unserem Worte lehren, durch seines Geistes Hauch erleuchte; und dann fährt er fort: Nec fortasse alienum fuerit ab instituto Christi, si in agnitionem Dei etiam per visibilia adducamus. Puta, si universam mundi molem ante oculos advocemus, singula digito monstrantes esse mutationi obnoxia, sed immutatum immotumque oportere esse eum, qui omnia — conciliavit etc. Allein Zwingli braucht hier vorsichtigerweise agnitio, nicht cognitio, und stellt diese Art des Unterrichts nicht als Quelle, sondern als Hülfsmittel der Gotteserkenntniß dar.

Und diese Stellung haben wir denn in Zwingli's Sinne überhaupt der Erkenntniß des Endlichen zu geben. Das gesammte Reich des Erkennbaren verhält sich in dieser Beziehung nicht anders, als der Buchstabe der Schrift; man versteht sein Wesen erst, wenn der Geist Gottes erleuchtet. Die Schlüsse des Verstandes dienen dazu, die durch die Offenbarung gegebene Erkenntniß zu verdeutlichen, nach allen ihren Beziehungen zu verfolgen, den großen Zusammenhang aller Glaubenswahrheiten zu erfassen, in Allem, was erkannt wird und erkennbar ist, das Dasein und die Wirksamkeit Gottes

nachzuweiſen*). Sie hat nicht zum Begriff Gottes zu führen, ſondern von ihm auszugehen.

Indem wir nun zur Darſtellung des Zwingliſchen Lehrgebäudes übergehen, ergiebt ſich die Eintheilung des Stoffes aus dem Bisherigen von ſelbſt. Iſt die Religion ein Verhältniß zwiſchen Gott und Menſch, ſo iſt zuerſt nöthig, Gott und den Menſchen ihrem Weſen nach zu erkennen; danach das Verhältniß Beider zu beſchreiben. Die Lehre zerfällt alſo nothwendig in zwei Haupttheile, wovon der eine das Weſen Gottes und des Menſchen an ſich, dem Begriffe nach, der andere ihr wirkliches, in der Religion beſtehendes Verhältniß darſtellt; in einen metaphyſiſchen und einen hiſtoriſchen Theil.

Erſter Theil.

Lehre von Gott und ſeinem Verhältniß zur Welt.

A. Lehre von Gott.

Das Weſen Gottes iſt damit am vollſtändigſten ausgedrückt, daß er das höchſte Gut iſt. Dieſe Beſtimmung tritt ohne weitere Unterſuchung und Darlegung der Gottesidee von Anfang an in den Vordergrund; Zwingli hat ſie, wie wir wiſſen', aus ſeinen Studien aufgenommen, und ſie hat ſich zum Mittelpunkt ſeines ganzen geiſtigen Lebens geſtaltet. Sie iſt etwas Gegebenes, mit dem er deßhalb auch alsbald als mit einem des Beweiſes nicht bedürftigen Grundſatze vor ſeine Gemeinde tritt. Die vollſtändige Darlegung der Gottesidee enthält erſt der Comm. de v. et f. r., dem wir daher hier folgen.

---

*) cfr. Comm. in Matth. VI, 1, 271. 307. wo es heißt: Discamus Deum cognoscere in (nicht e) rebus ab ipso creatis. Nam in omnibus rebus creatis vestigia quaedam sunt et notae divinitatis etc.' Folgen Sätze, die faſt wörtlich aus Picus von Mirandula genommen ſind. Aehnlich in Evang. Lucä VI, 567. Und in der Berner Predigt II, 1, 207: Diß möchte jeman ein philoſophiſches rechnen und ein werk der vernunft nennen, das es aber nit iſt, ſondern es kommt us erkanntnuß des höchſten guts und der geſchöpfden. Dazu ſagt auch Paulus, Röm, 1, 20, daß die ewig kraft und Gottheit erkennt werde (verſtand etlicher maß) durch trachtung und erwägen der dingen, die geſchaffet ſind.

Das Weſen Gottes.

1) Gott als das unendliche Sein. Die Grundbeſtimmung des göttlichen Weſens, worin Gott ſich darſtellt als das, was er iſt, liegt in dem von ihm ſelbſt geoffenbarten Namen יהוה, wie er ihn erklärt durch אהיה אשר אהיה, ego sum qui sum. Dieß heißt ſo viel: Ego is sum, qui a me ipso sum, qui meopte Marte sum, qui Esse ipsum sum, qui ipsemet sum, solum rerum omnium esse (ja das Verbum היה iſt ohne Zweifel erſt aus יהוה abgeleitet). Das iſt das Erſte in der Erkenntniß Gottes, daß wir ihn als Quelle und Brunnen alles Seins, als das alleinige, wahrhafte, unendliche Sein erkennen, durch welches alles Andere iſt und beſteht. Denn iſt er das Unendliche, ſo folgt, daß außer ihm kein Sein beſtehen kann, denn jedes Sein, das nicht aus ihm, nicht ſein Sein wäre, würde ſeine Unendlichkeit aufheben (de provid. IV, 89). Omne quod est, aut creatum est, aut increatum. Ungeſchaffen „ſin ſelbs anfänger" iſt nur das Eine, unendliche Sein; alles Andere iſt alſo geſchaffen, muß irgendwie erſt angefangen haben zu ſein. Giebt es aber kein Sein außer Gottes Sein, ſo gilt auch: Quaecunque sunt, ipsum sunt, in ipso sunt, per ipsum sunt, nihil est, quod non numen sit, oder negativ ausgedrückt, si forte fortuna fingas non esse (id quod impossibile est) jam protinus nihil omnium esset — ut non sit frivola ea philosophorum sententia, qui dixerunt, omnia unum esse, ut omnia quae sint, Deus sint. So hat denn Plinius mit dem Satze, die Natur ſei Gott, vollkommen Recht, wenn er die Kraft, durch die Alles beſteht, aus Oppoſition gegen die heidniſchen Götter-Vorſtellungen lieber Natur als Gott nennen will. Und damit wir mit dem Begriff der Subſtanz auch den des Modus haben, ſagt er (IV, 86): creata virtus dicitur eo, quod in novo subjecto et nova specie universalis aut generalis ista virtus exhibetur. Dabei würde man ſehr irren, wenn man dieſe Beſtimmungen nur für eſoteriſche, der gelehrten Sprache angehörige hielte; ganz in denſelben Ausdrücken findet ſich dieſelbe Ausführung in einer zu Bern gehaltenen Predigt (II, 1, 202 ff.).

Mit dieſer Beſtimmung Gottes als des unendlichen Seins iſt von ſelbſt gegeben der Begriff der Einheit; es iſt die Natur des Unendlichen, Eins zu ſein, es kann nicht zwei unendliche Quellen

des Seins geben, und ausdrücklich wird Seneca's Satz, daß omnia ex Deo et materia constant, dahin corrigirt, daß auch die Materie ihr Sein nur precario aus Gott habe *). Dieß giebt denn auch dem Satze seinen bestimmten Sinn, daß die Welt aus Nichts geschaffen sei. Darunter ist nämlich nicht zu verstehen, daß ein novum esse entstanden wäre, — ein Sein, das bisher nicht gewesen, und neben dem unendlichen Sein aufträte; „aus Nichts" ist also soviel als „allein aus Gott".

Ebenso sind unendlich und ewig Wechselbegriffe; wie nur Ein Unendliches ist, so auch nur Ein Ewiges. Das endliche Sein, die Welt, die weil aus endlichen Theilen bestehend auch als Ganzes endlich sein muß, ist eben darum auch zeitlich. Si plura essent aeterna, jam plura essent infinita (fid expos. IV, 45). Mit dieser allgemeinen Bestimmung begnügt sich Zwingli; über die Zeit der Schöpfung u. s. w. bekümmert er sich nicht, wie er überhaupt der Schöpfungslehre sehr wenig Aufmerksamkeit schenkt.

Die beiden Bestimmungen der Einheit und Ewigkeit geben zusammen den Begriff der Unveränderlichkeit. Ewig, einig, unveränderlich — sind Prädicate, die sich häufig zusammengestellt finden.

2) Gott als das höchste Gut. Illud esse tam est bonum, quam est esse, fährt der Comm. fort. Mit dem Begriff des höchsten Seins ist identisch der des höchsten Gutes. Daß Zwingli diesen Begriff in dem platonischen Sinne nimmt, den Picus entwickelt, wonach Gott gut heißt, weil er Inbegriff aller Realität ist, erhellt schon daraus, daß er von Anfang an diese Idee als eine gegebene nicht weiter erklärt noch begründet; es zeigt sich noch deutlicher aus der Art und Weise, wie er später den Uebergang vom Begriff „Sein" zum Begriff „Gut" vermittelt. Alles, was ist, sagt er, ist nur durch Theilnahme am Sein Gottes. Ist nun Alles, was geschaffen ist, gut, so kann es hieß nur precario, nur durch das absolut Gute sein; autorem eorum clarum est bonum esse oportere, atque tale bonum quod a nullo esset, sed se ipso constaret esseique, ut omnium quae sunt, vis et essentia, sic omnium bonorum fons et scaturigo. Quidquid bonum esse intelligi potest, id ipsum est summum hoc bonum.

*) De provid. vergl. Picus de Ente et Uno, aus welcher Schrift das I. Cap. de provid. zum Theil wörtlich genommen ist.

Zwingli bezeichnet ſomit, um ſeinem philoſophiſchen Ausdruck eine bibliſche Grundlage zu geben, den Satz der Geneſis: „es war ſehr gut," als den, aus dem die Beſtimmung Gottes als des höchſten Gutes folge. Der Sinn, in welchem er ihn verſtehen muß, iſt klar; das Geſchaffene iſt gut, weil es ein Sein, eine Realität, weil es in ſeiner Art vollkommen iſt, und es iſt alſo nur ein anderer Ausdruck für das unendliche Sein, von dem Alles iſt, wenn Gott als das höchſte Gut beſtimmt wird. Dieß folgt noch beſtimmter aus andern Sätzen. IV, 138: Numen illud — bonum esse oportet. Si bonum non esset, quomodo sua virtute consisteret? haec enim est ruinae et corruptionis causa, quiddam pravi ac vitiosi in se habuisse. IV, 82: Si virtus, potentia, bonum est, jam numen summe potens est, u. ſ. w. Somit iſt „höchſtes Gut" nur der concrete Ausdruck für das abſolute Sein ſelbſt, als Inbegriff aller Vollkommenheiten, wie die Beſtimmung, daß Gott das verum esse zukomme, die concrete Beſtimmung der Einfachheit und Widerſpruchloſigkeit, wie denn das Wort (IV, 82) durch purum, sincerum, dilucidum, integrum simplex et immutabile, erklärt wird *).

3) Der Begriff Gottes beſtimmt ſich weiter als Bewegungs- und Lebensprincip, als ἐντελεχεια, ἐνεργεια. Die Auslegung ſpricht aus, daß die Kraft Gottes nit fulet oder müſſig geht, ſondern iſt ein ewig weſend werk üben, ein unwandelbarliche würkung; vita motusque omnium, quae vivunt et moventur. Inſofern kommen dem höchſten Gute die Prädicate der virtus und potentia zu; und der einfache Ausdruck dafür iſt, daß Gott Alles kann. Allein (II, 1, 206) Allmächtig verſton ich nit allein zu eim theil, daß er alle ding vermög, ſunder auch, daß kein kraft noch macht iſt uſſert ihm, nit daß er allein vermög, ſo er villycht wöllte, glych als da ein menſch etwa will, etwa nit, ſunder auch, daß er

*) Wie ſehr Zeller durch ſeine Auffaſſung des ganzen Syſtems irre geführt wird, beweist er auch hier. Als die abſolute Heilsurſache, ſagt er S. 34, iſt Gott das höchſte Gut — denn eben das Heilsbedürfniß war es, das den Menſchen zu Gott hinführte. Allein das Heil des Menſchen wird auf die göttliche bonitas zurückgeführt, nicht darauf, daß er das höchſte Gut iſt, und auch die bonitas iſt zunächſt nicht die Urſache des Heils der Gläubigen, ſondern die Urſache der Schöpfung. Der Zuſammenhang zeigt deutlich, wie weit bonum esse in dem einen und in dem andern Sinne verſchieden iſt.

die macht aller ding alſo iſt, daß keins kraft hat on ihn. Denn er iſt die kraft aller dingen, und iſt alſo allmächtig. Aus dieſem Begriff der Allmacht bekämpft denn Zwingli im Abendmahlsſtreit den Schluß, daß Chriſti Leib gegenwärtig ſein könne, weil Gott allmächtig ſei. Contra verbum suum facere non potest.

Iſt nun ſo Gott die Quelle aller Bewegung, aller Wirkung, aller Lebensäußerung, ſo iſt er es, der Alles in Allem wirkt, deſſen Kraft überall gegenwärtig iſt, und ſo kommt ihm allein zu Urſache zu ſein. Denn zum Begriff einer Urſache gehört, daß ſie aus ſich ſelbſt iſt; was wir Urſachen nennen, das ſind nur Werkzeuge und Organe der Einen, unendlichen Cauſalität; ut origo unica est, rerum universarum, ita et causam unicam esse oportet; er iſt sola et vera causa rerum universarum.

Allein in welcher Weiſe haben wir uns dieſe unendliche Cauſalität zu denken, in welcher Weiſe bethätigt ſich die Alles bewegende Kraft Gottes? Dieſe Fragen führen weiter zu dem Satz, daß

4) Gott die unendliche Intelligenz iſt, scientia, sapientia, prudentia. Constat Deum non modo tanquam materiam aliquam (d. i. als bloße Subſtanz) id esse, a quo omnia sunt, a quo omnia moventur et vivunt, sed simul esse sapientiam, scientiam, prudentiam talem, cui nihil sit absconditum, nihil ignotum, nihil nimis remotum, nihil inobediens. Intelligentſein gehört ſchon als ein bonum, als eine Vollkommenheit, zum Begriff des höchſten Gutes; istud quod Deus est, summum bonum non esset, ni simul summa sapientia et prudentia esset; Nichtwiſſen ſchlöße einen Widerſpruch ein; die höchſte Einheit wäre nicht wirklich, wenn ſie nicht im Wiſſen ſich und das All erfaßte. Von einer andern Seite deutet der Comm. die Nothwendigkeit an, Gott als Intelligenz zu denken. Es läßt ſich nicht annehmen, daß er temere inspiret aut moveat, aut quae spirant et moventur temere ex ipso petant, quo vivant et moveantur. Quomodo ex ipso peterent, quae ne esse quidem possent nisi ex ipso essent, aut quomodo peterent, antequam essent? Offenbar liegt hier — im Anſchluß an die platoniſche Ideenlehre — der Gedanke, daß ohne das Denken kein Grund wäre, der das Endliche in's Daſein riefe; was iſt, muß, ehe es als Endliches ſein Sein von Gott entlehnt, ſchon irgendwie eine Realität in Gott haben, muß auf ideelle Weiſe ſein, ehe es wirklich iſt.

Daher denn auch IV. 138 geradezu der platoniſche Satz: Ideas omnium rerum in se habet (vgl. oben S. 20 die Lehre des Picus).

Das Wiſſen iſt in Gott nur denkbar als Allwiſſenheit; es iſt die Wahrheit ſelbs, unbetrogenlich, über alle Zeit erhaben. Das zyt by im nit mag, darum daß er im ſo ganz nit iſt unterworfen; und das wir lang meinend ſyn, iſt by ihm ewiglich gegenwürtig; lernt nit mit der zit, vergißt nit mit der zit, ſunder ſieht er alle ding eines gwüßen wißens und anſehens gegenwürtiglich in die ewigkeit. Es bedarf kaum einer Bemerkung, daß von den Fragen nach einer scientia media u. ſ. w. keine Spur vorkommt; Gott weiß Alles, weil er Alles iſt.

5) Als intelligente Cauſalität iſt Gott endlich Willen. Hoc est Deus in mundo, quod ratio in homine. Nach dieſer Seite kommt ihm das ethiſche Prädicat der bonitas zu; und wenn Gott Alles, was er iſt, auf nothwendige Weiſe, natura iſt, ſo iſt er es zugleich durch ſeinen Willen. Er iſt vermöge ſeines Weſens das höchſte Gut, die Quelle alles Seins und Lebens; aber dieſe Nothwendigkeit iſt eine freie. Er iſt das θειον ἀφθονον, das die Fülle des Seins vermöge ſeiner Güte mittheilt. In dieſer Selbſtmittheilung Gottes an die Geſchöpfe ſieht Zwingli den höchſten Grad der Erhabenheit, die wahre, volle Unendlichkeit. Si sibi soli saperet, nihil a mortalibus distaret, qui hoc suapte natura habent, ut suis studeant rebus. Dieſen Egoismus kennt Gott nicht; er iſt erſt darin wahrhaft unendlich, daß er für das Endliche iſt. Bonitas intima creandi causa; Gott ſchafft die Welt, wiewohl er ihrer nicht bedarf, wiewohl er Anderes zu genießen nicht vermag. Die Schöpfung liegt alſo im Weſen Gottes; ein Nicht-Erſchaffenſein der Welt zerſtörte den ganzen Gottesbegriff Zwingli's, deſſen weſentlichſte Beſtimmung auf dieſer Mittheilung des Seins beruht. Daher wird auch die Frage gar nicht berührt, ob Gott die Welt auch hätte nicht ſchaffen können. Wie verſchieden iſt dieſer Begriff von dem des Calviniſchen Gottes, der in Allem ſich auf ſich ſelbſt bezieht, in Allem nur ſeine Ehre ſucht! Das Weſen der Schöpfung iſt alſo nicht Offenbarung, ſondern Selbſtmittheilung Gottes; das Endliche iſt nicht dazu da, daß es ihn verherrliche, ſondern daß es ihn genieße; er wäre das höchſte Gut nicht, wenn er es nicht für die Geſchöpfe ſein wollte, wenn er nicht wollte, daß dieſe in ihm ſelig ſeien.

Die bonitas enthält als ihre beiden zusammengehörigen Momente benignitas und justitia. Beide bedingen und beschränken sich gegenseitig. Bonum est, quod mite et justum est. Mansuetudinem enim justitia exue; jam non erit mansuetudo, sed aut negligentia, aut metus. Contra vero si non justitiam bonitate vel aequitate temperabis, jam summa fiet injuria ac violentia. (Fid. expos. IV, 47.)

Was zuerst den Begriff der Gerechtigkeit betrifft, so lehrt uns Zwingli, daß sie nicht ein Verhältniß Gottes zu den Geschöpfen, sondern sein Wesen selbst ausdrückt (von göttl. u. menschl. Ger. I, 429). Erklärt man sonst das Wesen der Gerechtigkeit durch den Grundsatz suum cuique, so ist dieß hier nicht anwendbar, da Gott Niemanden etwas schuldig ist; Alles ist sein. Vielmehr besteht die Gerechtigkeit darin, „daß Gottes wille die ewige unbetrogenliche schnur des rechten, wahren und guten ist, die gerechtigkeit selbs, die so luter und eigentlich rein ist, daß in dero nüts vermischtes ist mit einigerlei unsuberkeit der anfechtung, ein ewig wärend, unbetrogenlich und gwüß urteil (I, 186)." Der Inhalt des Begriffs Gerechtigkeit (und Heiligkeit) wäre also die Einfachheit, die ewige, unveränderliche Consequenz, die rectitudo des göttlichen Willens. Negativ äußert sich diese Consequenz im schroffen, vernichtenden Gegensatz gegen Unvollkommenheit und Sünde, als verzehrendes Feuer. Um diese Energie des göttlichen Willens, sich in Allem durchzusetzen, recht eindringlich zu schildern, bedient sich Zwingli gerne altteſtamentlicher Bilder und Ausdrücke.

So ist die Gerechtigkeit eine formale Bestimmtheit, die der Ausschließlichkeit des göttlichen Willens. Der Inhalt des Willens aber, der sich so unabänderlich vollzieht, ist die Güte, liberalitas, benignitas, als der Wille der Selbstmittheilung, der Mittheilung aller Güter an die Geschöpfe, die doch in keiner Weise ein Verdienst haben. Distrahi amat, possideri gaudet, ist ein stets wiederkehrender Gedanke.

Dieses Verhältniß der beiden Eigenschaften hat Zwingli nicht ausdrücklich angegeben, allein es ist die nothwendige Consequenz seiner Bestimmungen. Wenn er der bonitas und benignitas ganz denselben Inhalt giebt, und doch wieder justitia neben der benignitas unterscheidet; wenn er der justitia zuschreibt, daß sie die mansuetudo

nicht zur negligentia werden laſſe, ſo liegt darin implicite ſchon das Verhältniß von Form und Inhalt des Willens. Eben dahin deutet der Commentar: Deus juxta justus et misericors, tametsi ad misericordiam propendeat; excellunt enim miserationes ejus reliqua opera omnia. So vag dieſe Ausdrücke ſind, ſo beweiſen ſie doch, daß Gerechtigkeit und Güte nicht ſo neben einander im Begriff der bonitas enthalten ſind, daß ſie beide getrennte Gebiete hätten; das eigentliche Weſen des göttlichen Willens iſt Liebe, Gerechtigkeit nur ihre nothwendige Schranke, die darin liegt, daß ſie Liebe Gottes, ein Wollen des unendlichen, ewig gleichen Willens iſt. Dieß liegt denn endlich klar vor in der Art, wie das Anamnema den Begriff des Geſetzes aus dem Weſen Gottes ableitet. Das Geſetz, ſagt er IV, 98 ff., iſt Ausfluß des ewigen göttlichen Willens, den die Geſchöpfe erfüllen ſollen. Die formelle Beſtimmung des Geſetzes iſt daher, daß die Geſchöpfe das wollen ſollen, was Gott will; der Inhalt des Geſetzes aber iſt die Liebe, weil Gott ſelbſt die Liebe iſt. Ille est amor, qui nobis praecipitur. Wir glauben in dieſen Sätzen Grund genug zu haben, in Zwingli's Sinn das Verhältniß von Güte und Gerechtigkeit in der angegebenen Weiſe auszudrücken.

Der Begriff der Vorſehung.

Dieſe drei Hauptbeſtimmungen der Macht, des Wiſſens und der Güte haben ſich denn als nothwendiger Inhalt des Grundbegriffs Gottes als des höchſten Gutes ergeben, ſind von dieſer Vorausſetzung aus als nothwendige Momente der Gottesidee erkannt. Es kann bei dieſer Methode keine Gefahr ſein, durch Unterſcheidung von Eigenſchaften eine Trennung in das göttliche Weſen zu bringen. Ueberdieß führt Zwingli ſtets als Cautel dagegen die göttliche Einfachheit auf; Gott iſt ganz Cauſalität, ganz Intelligenz, ganz Güte; ja, wo er genau ſpricht, iſt gar nicht von Eigenſchaften die Rede, ſondern davon, daß Gott ipsa veritas, ipsa bonitas ſei. Näher erklärt ſich hierüber de provid. IV, 114. Der menſchliche Verſtand iſt nicht dazu geboren, Alles zumal und in Einer Anſchauung zu ſehen, wie Gott; er iſt alſo genöthigt, verſchiedene dotes im göttlichen Weſen zu unterſcheiden. Quamvis istud me non fugiat, numinis dotes, puta sapientiam, scientiam, prudentiam et ceteras

tales esse, ut quidquid una sit, etiam altera sit — tamen est ordo quidam naturae inter ista ut unum ante aliud natura intelligatur ab intellectu humano. Numinis dotes utcunque pro captu nostro distinguantur, una tamen simplex et indivisa res sunt. Es könnte scheinen, als nehme Zwingli eine bloß subjective Nothwendigkeit der Unterscheidung an. Allein es reicht dieß doch nicht aus; denn wenn er später sagt: Suum cuique doti opus refertur, so liegt in dem Verhältniß Gottes zum Endlichen eine objective Berechtigung dazu. Dem getheilten endlichen Sein gegenüber — und Zwingli hat es ja von vorn herein nicht mit Gott an sich, sondern mit dem geoffenbarten Gott zu thun — bestimmt sich das höchste Gut auf verschiedene Weise, das Eine Subject aller Thätigkeit in der Welt ist doch auf verschiedene Weise gegenwärtig, als Weisheit in der Regierung der Welt, als Güte in der Selbstmittheilung; in der einen Sphäre ist diese, in der andern jene virtus die Herrin der andern *).

Allein selbst im Verhältniß Gottes der Welt gegenüber strebt Zwingli einer Einheit zu. Hat er das höchste Gut betrachtet, wie es sich in seinen Beziehungen zum endlichen Sein nach verschiedenen Seiten darstellt, so treibt ihn die Macht der Einheit, in der alles Sein seine Quelle und sein Bestehen hat, weiter, diese Bestimmungen auch in ihrer Actuosität der Welt gegenüber in einen Begriff zu vereinigen, der in dieser Stellung ihm ganz eigenthümlich ist. Die concrete, erscheinende, thätige Einheit der potentia, sapientia und bonitas ist die providentia.

Zwingli's Deduction selbst zeigt, wie das Interesse, die Gottesidee so absolut als möglich zu fassen, ihn hiezu führt. Eben weil weder die Allmacht, noch die Weisheit, noch die Güte für sich sein kann, weil Gott Alles weiß, was er ist, Alles vermag, was er weiß, und Alles will, was er vermag, deßwegen erscheint er auch in der concreten Bethätigung seiner Eigenschaften als Einheit, als providentia; Wissen, Können, Wollen fordern sich gegenseitig als Ergänzung, und sind nur in ihrer Einheit unendlich (IV, 84. 138). Si providentia non esset, Deus non esset; sublata providentia

*) Vergleiche über die ganze Lehre von den Eigenschaften Gottes die Sätze Pico's, S. 18 ff.

Deus quoque tollitur. Unter dieſem Begriff der providentia ſtellt Zwingli hauptſächlich das Verhältniß der Abhängigkeit alles Endlichen von Gott in ſeinem Beſtehen, ſeiner Bewegung und Entwicklung dar. Daß Alles von Gott geſchaffen iſt, iſt eine Cautel gegen jede Selbſtſtändigkeit endlichen Seins; daß Alles, auch das Kleinſte, von ihm regiert wird, iſt die Betrachtung, bei der er mit Liebe verweilt, weil ſie ſeinem ganzen Standpunkt entſpricht, weil er in ihr die unmittelbare Gegenwart Gottes, die praesens Dei operatio findet, die ſich der endlichen Urſachen als ihrer Werkzeuge und Handgeſchirre bedient. In dieſer Beſtimmung iſt, wie die Möglichkeit eines Zufalls, ſo auch die Naturnothwendigkeit aufgehoben. Die Natur hat kein ihr immanentes Geſetz; das hieße ihr Selbſtſtändigkeit beilegen, hieße die immer wirkſame Activität Gottes vermitteln. Was wir Geſetz nennen, iſt der Wille Gottes, der nach Gefallen das einemal der Mittel ſich bedient, die er gewöhnlich anwendet, das anderemal nicht. Ob Moſes auf gewöhnliche Weiſe durch Speiſe und Trank ſein Leben friſtet oder ohne das in der Wüſte erhalten wird, die göttliche Providenz iſt darin in gleicher Weiſe thätig, wirkt im Mittel auf ebenſo unmittelbare Weiſe, als ohne daſſelbe. Auctor rerum omnium vere natura est.

Dieſe Betrachtungsweiſe ſchließt ferner auch den ſpecifiſchen Begriff des Wunders aus. Nur für uns, die das Gewöhnliche als ein den Dingen immanentes Geſetz anzuſehen pflegen, kann der Unterſchied zwiſchen ordentlichen und außerordentlichen Wirkungen Gottes beſtehen. Die „ſogenannten Wunder" ſind daher kein höherer Erweis göttlicher Macht, als der geordnete Naturlauf (IV, 127); ja wir erkennen aus dem geordneten Naturzuſammenhang weit deutlicher als aus ſolchen einzelnen Fällen die göttliche Allwirkſamkeit, jener iſt um ſo bewundernswürdiger, quo semel constitutus ordo officium suum facit ac servat in perpetuum, quam ea quae solum in horam ac pro re nata fiunt*) So wenig Zwingli die Wunder läugnen will, ſo wenig ſucht er ſie, und ſo wenig Intereſſe hat er, in majorem Dei gloriam ein Wunder anzunehmen, wo er keines ſieht.

Es ergiebt ſich aus dem Begriff der Providenz endlich von ſelbſt,

*) Es iſt kaum nöthig, noch beſonders an die Polemik Spinoza's und Schleiermachers gegen die Wunder zu erinnern.

daß die Welt so wie sie ist ein einheitliches Ganzes bildet, in dem auch das Kleinste durch Gott gewollt ist. Somit ist die Welt, wie sie ist, gut (et erant valde bona, finden wir oft genug angeführt), die Voraussetzung einer andern, einer vollkommeneren Welt hebt die Absolutheit Gottes auf; denn entweder seine Macht oder seine Güte müßte beschränkt sein, wenn irgend ein Mangel da wäre. Nihil tam infirmum ac humile est, quod non sit in suo genere et optimum et utilissimum (VI, 139).

Wir erkennen gerade aus dem Hervortreten des Begriffs der Vorsehung auf's Deutlichste den ganzen Standpunkt, von welchem aus Zwingli seine Gottesidee auffaßt. Er geht aus von dem Zusammensein Gottes und der Welt, von der Gegenwart, wie sie ihm gegeben ist, von dem, was er in concreter Wirklichkeit schauen und erfahren kann. Darin liegt eben die Eigenthümlichkeit seiner Lehre als einer religiösen, ihr Unterschied von philosophischer Speculation. Was Gott in seinem reinen Ansichsein, was er ohne Beziehung auf die Welt wäre, was er vor der Schöpfung gethan habe, kommt ihm gar nicht in den Sinn zu fragen; und so entschieden er sich gegen die Ewigkeit der Welt erklärt, so wenig sind seine Bestimmungen ohne das Dasein dieser Welt denkbar. Seine Gottesidee ist in ihm lebendig, mit seinem ganzen Wesen verwachsen, in enger Beziehung mit seinem Leben und Handeln; bei dieser Gegenwart bleibt er stehen. Das Interesse, das in seinen Schriften hervortritt, ist nicht, die Gründe für diesen Begriff Gottes aufzuweisen, sondern die Consequenzen daraus zu ziehen und zur Anerkennung zu bringen. Der Satz, daß Gott das höchste Gut ist, tritt von Anfang an als Axiom auf, mit der Forderung der Anerkennung; und erst später weist Zwingli die Vermittlung nach, die zu demselben führt.

Auf welchem Wege Zwingli dazu gekommen? was ihn innerlich bestimmt, dieß gerade als Axiom aufzustellen? Sicherlich nicht der Gedankengang, den Zeller angiebt. So weit sich überhaupt die Bildung einer persönlichen Ueberzeugung, welche wesentlich Sache der Freiheit ist, erklären läßt, ist Zwingli's Glaube zu begreifen. Seine Individualität hat ihre Stärke weniger im Gefühl als in der Anschauung, ist weniger tief als klar, weniger geneigt, mit ihrer ganzen Kraft auf einen einzelnen Gedanken sich zu werfen, als bestrebt, allgemeine Grundsätze und Gesichtspunkte zu finden. Die ganze Welt,

in der er lebte, der geiſtige Stoff, den er aufnahm, war ihr gleichartig, und wirkte mit, eine Weltanſchauung, die ſich ſeinem Denken durch ihre großen Gegenſätze und die Einfachheit ihrer Löſung empfahl, als Gewißheit erſcheinen zu laſſen. Sein religiöſes Leben iſt erſt unter ſolchen Einflüſſen wach geworden, ſein Glaube hat nicht an platoniſchen Ideen Stützen geſucht, ſondern iſt weſentlich miterzeugt durch die Philoſophie der Alten. Daher die Gleichmäßigkeit, die claſſiſche Ruhe und Sicherheit ſeines religiöſen Lebens, in welchem Schwankungen und Anfechtungen gänzlich fehlen, weil es von Anfang an auf einer umfaſſenden Weltanſchauung ruht. Aber der Stoff, den er aufgenommen, iſt ſein eigen geworden, und erſt aus ſeinem perſönlichen Leben hat er wieder ſein Syſtem geformt. Im Weſentlichen ſtimmt ſeine Gottesidee mit der Pico's überein bis zu einem Grade, der Zwingli's Abhängigkeit gerade von ihm außer Zweifel ſetzt; allein der Geiſt, in dem er lehrt, iſt ein anderer. Den italieniſchen Philoſophen treibt das unruhige Streben, das ganze All im Wiſſen zu umſpannen, unſtät umher; er iſt Philoſoph, und endigt im Kloſter; ſein ganzes Weſen iſt zerriſſen und zerfahren, wie ſeine Nation, ſpeculative und religiöſe Intereſſen ſtehen ſich in ihm feindlich gegenüber. Ueber dem Erkennen Gottes ſteht als höhere Stufe die durch Gottes Geiſt vollzogene wirkliche Einheit mit Gott in der Religion; allein Picus ſtellt ſich außerhalb dieſer Einheit und will durch Wiſſen und Forſchen erſt zu ihr gelangen. Daher die weitläufigen Unterſuchungen über den Gottesbegriff, über die Erkenntniß Gottes aus der Welt, daher die negativen Beſtimmungen, die Gott als ein unbegreifliches Nichtſein in unerreichbare Transſcendenz rücken, daher die wenn auch mangelhafte Darſtellung des Proceſſes, in dem die Welt aus Gott hervorgeht, daher die ausführlichen Theorieen über Engel u. ſ. w. Was bei Picus philoſophiſche Lehre war, iſt bei Zwingli Glaube geworden; er hat jene Gottesidee mit allen Conſequenzen erfaßt, das Beſtimmtſein alles Seins und Lebens, alles Erkennens und Wollens durch Gott iſt bei ihm zur ſubjectiven Gewißheit geworden; Zwingli hat ſich als das Subject der Religion gewußt, die Picus als eine noch zu erreichende Stufe über ſich ſah. Deßhalb weiß er nichts von einem bloß transſcendenten Gott, deßhalb geht er ſo wenig auf den Anfang der Dinge zurück, deßhalb hat nichts Bedeutung für ihn, was nicht in

die Erfahrung des Glaubens fällt (wie Engel u. s. w.), deßhalb drängt sich ihm Alles in der Bestimmung der providentia zusammen, deren Aufgabe es ist, die Welt als von Gottes Wirksamkeit durchdrungen darzustellen.

Wenn wir so als erste Quelle der Zwinglischen Gottesidee Picus nennen, so soll damit natürlich nicht geläugnet werden, daß das Studium der Stoiker einerseits, und Augustins andererseits wesentlich mit zur Bildung derselben beigetragen habe; citirt er doch mit Vorliebe Seneca. Für die Beurtheilung des Gottesbegriffs ist der Unterschied ohnedieß gering; die Verwandtschaft dieser Systeme liegt am Tage, und pantheistisch sind die Sätze, wo sie herkommen mögen, wenn man unter Pantheismus nichts als die Lehre von einem immanenten Verhältniß Gottes und der Welt versteht, die Lehre, daß alles Sein Gottes Sein sei, während auf der andern Seite nicht zu verkennen ist, daß Zwingli weit von der Identificirung Gottes und der Welt entfernt ist, vielmehr seine Transscendenz als eines freien, intelligenten Willens auf's entschiedenste festhält*).

Dieser Begriff der Immanenz, der Zwingli's Begriff der Religion bestimmt, und der in seiner Gottesidee zum vollen Ausdruck kommt, charakterisirt sein Denken überhaupt. Er ist bedingt durch eine strenge Unterscheidung des Endlichen und Unendlichen, durch die Scheu vor einer Vermittlung zwischen Beiden, vor aller Realität des Abgeleiteten. Immer im Einzelnen das Allgemeine, in der Erscheinung das Wesen, in dem Endlichen das Unendliche nicht zu suchen, sondern unmittelbar gegenwärtig zu haben, jenes gar nicht anders anzusehen, denn als bestimmt durch dieß, und dieses immer nicht in abstracto, sondern in der concreten Beziehung zur Wirklichkeit zu schauen — dieß ist die Grundrichtung des Zwinglischen Denkens, die fortan in allen Lehrstücken die dogmatische Bildung beherrscht.

*) Rudelbach hat also (in s. Schrift Reformation, Lutherthum und Union) Recht, von Pantheismus zu sprechen, nur nicht von Emanationsphilosophie. Es ist ein ganz undankbares Unternehmen, wenn man mit Herzog (Stud. und Kritiken 1839) die ganze Theologie Zwingli's auf einen "scharf ausgesprochenen, auf alttestamentlichen Anschauungen ruhenden Monotheismus" zurückführen will. Die Immanenz des alttestamentlichen Gottes, wenn man von einer solchen sprechen will, ist eine Immanenz des Willens, des Wortes, des Geistes, aber nicht des Wesens. Mit Zellers Urtheil über diesen Punkt stimmen wir vollkommen überein.

Die Dreieinigkeit.

Wir könnten hiemit die Zwingliſche Lehre vom Weſen und den Eigenſchaften Gottes verlaſſen, wenn er uns nicht ſelbſt (III, 179) daran erinnerte, daß wir in einer chriſtlichen Lehre die Trinität nicht vergeſſen dürfen.

Daß bis jetzt für die ontologiſche Trinität kein Raum war, iſt klar; die bisher entwickelten Unterſchiede in der Idee Gottes ſind der Unterſcheidung von drei Hypoſtaſen in Einem Weſen nicht im Mindeſten verwandt. Wirklich geht Zwingli von der Lehre von Gott zu dem Weſen des Menſchen, zum Begriff der Religion weiter, ohne der Trinität auch nur mit einem Worte zu gedenken; und dabei giebt Zwingli ausdrücklich nicht den Gottesbegriff einer natürlichen Religion, ſondern das Weſen Gottes, wie der Gläubige es erkennt, in Folge von Offenbarung; die Ausflucht Calvin's, daß man müßige Speculationen über Gottes Weſen zu unterlaſſen habe, kennt Zwingli eben ſo wenig; ſein Gott, der ſich offenbart, iſt eben ſo, wie er für uns iſt, der wahre, allmächtige, allweiſe, das höchſte Gut; der Geiſt, den er gegeben, erforſcht auch die Tiefen der Gottheit, wo keine volle Gotteserkenntniß iſt, iſt keine Religion. Dort liegt alſo die Urſache des Schweigens nicht. Zwingli ſelbſt fühlt das Mißliche ſeiner Lage ſehr wohl; er fürchtet (III, 179) den Vorwurf des Unitarismus, des altteſtamentlichen Monotheismus, den Vorwurf, daß er nur Eine Perſon als Gegenſtand des Glaubens einführe, und verſichert nachträglich erſt, daß dieß keineswegs ſeine Abſicht ſei. Allein ſtatt nun das Verſäumte nachzuholen, erklärt er nur: Nos sic Deum agnoscendum amplectendumque docemus, ut sive patrem eum nomines, sive filium, sive spiritum sanctum, perpetuo tamen eum intelligas, qui solus bonus, justus, sanctus, benignus reliquaque omnia est. Filius hoc ipsum est quod pater, quod spiritus sanctus — servato nihilominus notionum, ut vocant, discrimine. Dieſes discrimen aber wirklich zu ſalviren und mit der Clauſel Ernſt zu machen, dazu thut Zwingli keinen Schritt, ſondern begnügt ſich gegen den Vorwurf des Judaismus mit der Verſicherung, daß er die Gnade in Chriſtus lehre. Sonſt findet ſich im ganzen Commentar, ſowie in de provid. von einem trinitariſchen Unterſchied im göttlichen Weſen auch nicht eine Spur; denn der heilige Geiſt wird

bloß nach seiner Wirksamkeit in den Gläubigen aufgefaßt, und in der Christologie wird das substantielle Verhältniß des Sohnes zum Vater mit keinem Worte berührt.

Aber Zwingli ist doch kein Antitrinitarier? Nein, denn in andern Schriften finden wir seinen orthodoxen Glauben an das Nicenische Symbolum ausdrücklich bezeugt. In der Auslegung zwar ist von der Trinität auch nicht ausdrücklich die Rede; doch fehlt dort die Veranlassung dazu. In der Predigt von der Klarheit und Gwüsse des Worts Gottes aber wird er von selbst darauf geführt. Er redet vom Ebenbild Gottes. Das Schöpfungswort: „Lasset uns Menschen machen," redet on allen Zwyfel von den heligen dry personen, die aber ein wesen sind. Doch will er darüber nicht weiter reden, sondern in wiefern die Seele Ebenbild Gottes sei; und er führt nun die Meinung Augustins an, daß Verstand, Wille und Gedächtniß ein Bild des dreieinigen Gottes enthalte — das ich ihm gerne nachlassen will, wenn sie nur nicht ein zwieträchtiges und widerreden in Gott setzen, wie in uns zwischen will und gedächtnus ist. Eben dieses augustinische Gleichniß, das dort nicht weiter ausgeführt ist, nimmt Zwingli in der Predigt zu Bern (II, 1, 203) auf, wo er, sintemal er für einen Verführer und Ketzer ausgegeben wird, seines Glaubens Rechnung geben und anzeigen will, daß er in dem gemeinsam bekannten Glauben einhellig sei mit allen Rechtgläubigen und Verständigen. Allein auch hier legt Zwingli den uns schon bekannten Gottesbegriff dar, und wenn er dann (p. 208) die unterscheidenden Merkmale der Hypostasen, geboren, ungeboren, ausgehend, und ihre besondern Werke, Schöpfung, Erlösung, Tröstung ausführt, so fügt er immer bei, daß dabei doch der einige Gott zu verstehen sei, daß Sohn und Geist gleich allmächtig wie der Vater, Vater und Geist ebenso die ewige Weisheit seien, wie der Sohn, daß die drei Hypostasen drei Namen seien. In ähnlicher Weise äußern sich fidei ratio und fid. expos., die gleichfalls als Bekenntnißschriften von den allgemein angenommenen Symbolen ausgehen.

Allein immer bleibt Zwingli's eigenthümliche Lehre die Hauptsache; nach der Berner Predigt ist die Trinität „auch" in Gott; und so gewiß Zwingli nie daran gedacht hat, von der kirchlichen Lehre abweichen zu wollen, so gewiß er vollständig in diesem Ausdruck des christlichen Glaubens der ersten Jahrhunderte befangen ist,

ſo gewiß ſind die athanaſianiſchen Formeln nur von außen aufgenommen und nachgeführt und ſtehen in der Luft, da Zwingli's Gottesidee nicht der Boden iſt, auf dem ſie erzeugt werden konnten. Es ſind Fragmente eines anderen Gebäudes, die er ſeinem Bau angefügt, aber nicht eingefügt hat.

Doch ſo ganz unbefangen läßt er doch zwei äußerlich verbundene Beſtandtheile nicht ſtehen. Es iſt uns ein merkwürdiger Verſuch aufbehalten, die hergebrachten Beſtimmungen mit ſeiner Immanenzlehre zu vermitteln, im Eingang des Anamnema IV, 83. Istud ostendere non gravabimur, ea quae patri, filio et spiritui sancto, uni tamen Deo et numini, tribuimus, originem ex fontibus istis (den drei Hauptbeſtimmungen der potentia, sapientia und bonitas, die den Begriff der Providenz bilden) habere videri. Patri enim omnipotentia, filio gratia et bonitas, spiritui sancto veritas in sacris literis tribuuntur. Quae tamen omnia unius ejusdemque numinis et οὐσιας esse scimus, non aliter quam hic potentiam, bonitatem et veritatem, quae ratione et finitione quidem discriminata sunt, unum tamen atque idem summum bonum esse oportere demonstravimus *). Deutlicher kann nicht ausgeſprochen werden, daß Zwingli für die traditionellen Beſtimmungen (quae tribuimus) einen Halt und Hintergrund in ſeiner Gottesidee ſucht, dieſen aber, da er für ihren wahren Sinn gar kein Organ hat, nur in einer Weiſe finden kann, die Athanaſius ſchwerlich für ſeine Meinung erkannt hätte; und bezeichnend dafür, daß er ſich in die das Trinitätsdogma bedingende Denkweiſe gar nicht zu finden wußte, iſt die naive Vorausſetzung, die Unterſcheidung der drei Perſonen habe genau genommen ihren Grund in den drei Momenten ſeines Gottesbegriffs.

Dieſes gleichgültige, faſt ignorirende Verhalten zum orthodoxen Dogma iſt ein neuer Beweis dafür, wie ſehr Zwingli von vorn herein Gott nur in ſeiner lebendigen Gegenwart im Endlichen auffaßt, alle Unterſchiede in dem Einen Weſen Gottes nur in ſeiner Beziehung zum Endlichen hat, auf Sätze, die Gottes Weſen an und für ſich betreffen, gar nicht eingeht. Wie ſich für ihn die Begriffe geſtalten, wenn es ſich um die wirkliche Offenbarung Gottes in Chriſtus und

*) Ganz ähnlich iſt die dreifache Unterſcheidung, die Picus an die Stelle der kirchlichen Trinitätslehre ſetzt.

in dem Leben der Gläubigen handelt, wie er das Göttliche in Christus und die Wirksamkeit des Geistes auf das Wesen Gottes zurückführt, werden wir in der weiteren Entwicklung sehen.

B. Lehre vom Wesen des Menschen.

1) Verhältniß von Fleisch und Geist.

Durch den entwickelten Begriff Gottes als des sich selbst mittheilenden höchsten Gutes ist auch das Wesen des Menschen bestimmt. Der Mensch muß aufgefaßt werden in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen der endlichen Welt. Diese ist dazu geschaffen, Gott zu besitzen und zu genießen, in Gott ihr höchstes Gut zu haben. Allein sofern sie materiell, sofern sie bloße Natur ist, kann sie das nicht. Sie muß ihren geistigen Mittelpunkt, ihre Seele erhalten, das Haupt, das die Mittheilung Gottes an's Endliche vermittelt. Dieß ist der Mensch; er ist für die natürliche Welt, was Gott für die Welt überhaupt ist. In ihm, als der vernünftigen, d. h. des Gottesbewußtseins fähigen Creatur vollendet sich erst die Schöpfung. So hat die materielle Natur, die an und für sich den Zweck der Schöpfung nicht erfüllte, die nur, weil Vollständigkeit und Mannigfaltigkeit des Geschaffenen allein der göttlichen Allmacht entsprach, aus Gottes Wesen hervorgieng, ihre Berechtigung allein im Menschen, wird erst durch ihn eine Offenbarung Gottes. Wie im Schilde des Achilles das Bild des Künstlers, nach dessen Wegnahme das ganze künstliche Gefüge auseinanderfällt, so ist der Mensch das Band, das in Einem Punkte das All zusammenhält, Einheit und Zweckmäßigkeit der Schöpfung giebt, und sie erst zu einem schönen, organischen Ganzen macht (de provid. IV, 98 *).

Die Selbstmittheilung Gottes an den Menschen vollzieht sich nun in der Religion darin, daß der göttliche Geist mit dem menschlichen Eins wird, daß der menschliche Geist Gott als sein Lebensprincip in sich aufnimmt, Gott als den in ihm gegenwärtigen erkennt, besitzt

*) Das IV. Capitel de provid. schließt sich genau an die Oratio de hominis dignitate des Picus, zum Theil mit wörtlicher Uebereinstimmung an. Dorther stammt auch die Anführung des Abdalla Saracenus im Eingang des Capitels. S. o. S. 21.

und genießt. Das Unterſcheidende des Menſchen, der Mittelpunkt ſeines Weſens muß alſo eben die Möglichkeit einer ſolchen Einigung mit Gott, muß die Anlage zur Religion ſein. Nur dieſe Anlage unterſcheidet den Menſchen von den Thieren; in ihr liegt das geiſtige, vernünftige Weſen des Menſchen.

Allein der Menſch hat noch eine andere Seite. Weil er der Mittelpunkt der Welt iſt, muß er in realer Gemeinſchaft auch mit dem bloß natürlichen Sein ſtehen. Er ſoll das Auge ſein, mit dem die blinde Schöpfung Gott ſchaut; darum iſt ſein Geiſt in die Materie eingeſenkt, darum iſt er nicht als Engel geſchaffen. Die Engel erfüllen bei aller Herrlichkeit den hohen Zweck nicht, den der Menſch hat, weil ſie als reine Geiſter nicht die Vermittler zwiſchen Gott und Welt ſein können.

Daß alſo der Menſch aus Leib und Seele beſteht, daß er eine Dualität in ſich hat, iſt mit ſeiner Beſtimmung gegeben. Es fragt ſich nun, wie ſich die beiden Naturen, die endliche, ſinnliche, thieriſche und die geiſtige im Menſchen dem Weſen nach verhalten. Es iſt ſchwierig hier Zwingli's Gedanken klar zu ſondern; denn meiſt ſpricht er ſeiner ganzen Anſchauungsweiſe getreu nicht vom Weſen des Menſchen an ſich, ſondern von ſeinem gegenwärtigen Zuſtand, wie er durch die Sünde beſtimmt iſt, und wir ſind faſt einzig und allein auf die Schrift de provid. angewieſen, deren Grundbegriffe freilich ſich in allen übrigen Schriften leicht erkennen laſſen.

Das Nächſte, was uns entgegentritt, iſt der Gegenſatz zwiſchen Fleiſch und Geiſt. Das Fleiſch iſt die Quelle der unvernünftigen, thieriſchen Lebensäußerungen, der Begierden und Anfechtungen; es iſt ſeine Art ſo zu ſein, zum Irdiſchen, Sinnlichen hinzuſtreben, es iſt ein Thier. Die Vernunft dagegen als die Kraft, die durch Gottes Geiſt beſteht, zieht zu Gott, zu deſſen Erkenntniß ſie geſchaffen iſt; ſie iſt ihrem Weſen nur dann treu, wenn ſie die Richtung auf Gott wirklich feſthält. Jeder Theil servat ingenium suum; und dadurch entſteht ein Kampf zwiſchen Fleiſch und Geiſt, der mit dem Weſen des Menſchen nothwendig gegeben iſt. Es iſt damit nicht geſagt, daß die Vernunft nicht immer ſiegreich ſein könne; aber eine natürliche Harmonie iſt geläugnet. Der ſcharfe Gegenſatz zwiſchen Endlichem und Unendlichem, der die Gottesidee charakteriſirt, beſtimmt auch das Weſen des Menſchen.

Sehen wir näher, wie Zwingli zwiſchen dieſen beiden Principien das Weſen des Menſchen vertheilt.

Nach der geiſtigen Seite allein iſt er das Ebenbild Gottes. Nach der Predigt von der Klarheit und Gwüße des Worts Gottes iſt das ſicherſte Merkmal der Gleichheit und Verwandtſchaft zweier Weſen das Aufſehen des einen auf das andere. Wie das Thier des Menſchen achtet, was der Baum nicht thut, und dadurch ſeine nähere Verwandtſchaft mit der menſchlichen Natur beurkundet, ſo bezeugt der Menſch durch Aufſehen auf Gott und ſein Wort, daß er nach Gottes Bilde geſchaffen iſt. „Daß wir wiederum zu Gott begerend (I, 58), daß des menſchen gemüt fürſichtig iſt uf ewige fröud, und begert ze kommen in ſinen urſprung, wie alle andere ding, daß die begierd nach Gott, die ein jeder menſch in ihm empfindet, ihm anerboren iſt, das unterſcheidet ihn von vich oder pflanz.“ In dieſer Begierde zeigt ſich der dem Adam eingehauchte Geiſt des Lebens, „der kein blöder oder kraftloſer atem gſin iſt, als eines menſchen atem; der iſts, der uns die kraft und begierd des ewigen lebens wirkt.“ *) Ausdrücklich aber will Zwingli nur auf die Seele das Ebenbild Gottes beziehen; ja Gott hat den Menſchen aus Koth gebildet, damit wir ſehen, quam immunda, quam impura, imo quam nihili res sit homo absque spiritu Dei. (Comm. in Genesin V, 10.)

Somit liegt in der geiſtigen Natur des Menſchen mit der Anlage zur Religion auch der Drang dazu, ſeine geiſtige Natur beſteht in nichts Anderem als in dieſer Empfänglichkeit für die göttlichen Geiſteswirkungen, in der Möglichkeit, daß Gott ſin Wegwyſer, ſin Vernunft, ſin Geiſt und ſin Gmüt iſt (Art. 5 der Ausl.). In ähnlicher Weiſe äußert ſich de provid. (IV, 99): Mens veri amans et subinde numinis reverens, e cujus substantia cognationem trahit, aequitati et innocentiae studet. 104: Suspirat mens ad Deum, et de illius liberalitate cuncta sperat. Mens natura lux, substantia pura ac justi amans, ut quae ex numine originem trahat. p. 106: Adime homini rerum divinarum cognitionem et curam; jam humanarum peritia ac cura non eximent a beluis; nam et beluae quoque sui suorumque caram habent. Quum curam (rerum divinarum) superne illatam habet, tunc tandem est homo. Der letztere Bei-

*) cfr. Archet III, 30.

ſatz ſagt uns ausdrücklich, was ohnedieß aus der Gottesidee von ſelbſt folgt, daß dieſe geiſtige Natur eigentlich nur potentia vorhanden iſt, daß wir uns darunter nicht ein aus ſich ſelbſt entwickelndes Leben, ſondern nur die Empfänglichkeit für die Einwohnung Gottes denken dürfen.

In dieſer Tendenz zu Gott allein iſt ein unendliches Princip im Menſchen geſetzt, ſeine Vernünftigkeit in intellectueller und ſittlicher Beziehung beſteht nicht neben der religiöſen Anlage, ſondern durch dieſe. Es könnte auffallend ſcheinen, wenn der Comm. in Genesin (V, 7) zu den Worten faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram bemerkt: Ego imaginem esse puto, quod nos naturae jus dicimus: Quod tibi non vis fieri, aliis ne facito! haec imago Dei impressa et inscripta est cordibus nostris. Scheint ſo ein von Natur vorhandenes ſittliches Geſetz angenommen zu werden, ſo wird doch ſogleich auf ſeinen tieferen Grund zurückgegangen, und für das justitiam colere das Deum quaerere geſetzt. Dem Menſchen in ſeiner Endlichkeit iſt es nicht möglich, ſich über ſeine endliche Beſchränktheit zu einem allgemeinen Geſetz zu erheben; wo ein ſolches hervortritt, muß es in der Richtung auf das Allgemeine, das Unendliche ſeinen Grund haben; wie auch alle wahre Erkenntniß undenkbar iſt ohne die Erkenntniß Gottes; dieſe aber iſt actu wiederum nur durch den göttlichen Geiſt möglich.

Der geiſtigen Seite des Menſchen, ſeinem Zuge zu Gott ſteht gegenüber die endliche, auf ſich ſelbſt bezogene, von Zwingli meiſt mit „Fleiſch" bezeichnete Seite, kraft der er an der Materie Theil habe. Das Weſen dieſer Natur, wie wir es bei den Thieren ſehen, iſt nach eigenen Begierden, Neigungen und Anfechtungen zu handeln, ſeine Zwecke im Irdiſchen zu ſuchen, Alles auf ſich zu beziehen. Corpus ad suam originem propendet, ad lutum ac carnem, atque horum ingenium sequitur (IV, 99). Caro sibi relicta nil nisi impurum cogitat et agit (V, 10). Dem Göttlichen iſt von Natur das Fleiſch zuwider. Könnte es ſcheinen, als verſtehe Zwingli unter caro nur die Sinnlichkeit, als ſei ihm caro und corpus identiſch, ſo legt er doch wiederum dem Fleiſch ſelbſtſüchtige Triebe und Thätigkeiten im Allgemeinen bei, und giebt dem Begriffe eine Ausdehnung, die ihn mit der Endlichkeit des Menſchen überhaupt zuſammenfallen läßt. Wenn die Menſchen aus ihrer Vernunft etwas gebietend, ſo kummt es us dem fleiſch (I, 215).

Ratio humana et ipsa caro est (VI, 1, 245), unſer Fleiſch (I, 224) das iſt menſchlich oder natürlich Vernunft und Wysheit; nach dem Commentar iſt caro durch homo, quatenus homo est zu erklären und er verwahrt ſich ausdrücklich, daß unter caro nicht das Fleiſch zu verſtehen ſei, das wir mit den Ochſen gemein haben; in de provid. ſelbſt endlich wird als das ingenium carnis nicht allein die Luſt an der Befriedigung der Sinnlichkeit aufgeführt, ſondern auch Ehrgeiz und Ruhmſucht (IV, 100); das Fleiſch will sibi deberi omnia*). Dieſe Amphibolie des Begriffs, die zugleich dem bibliſchen Sprachgebrauche entſpricht, kann nicht wohl in der Weiſe zur Löſung kommen, daß genau genommen nur die Sinnlichkeit darunter verſtanden ſei; der Gegenſatz, um den es ſich handelt, iſt ja nicht der zwiſchen Fleiſch und menſchlichem Geiſt, ſondern, da der letztere erſt durch Einwohnung des göttlichen Geiſtes in ſeinem wahren Weſen wirklich wird, der Gegenſatz zwiſchen Fleiſch und Gott, mit andern Worten, er fällt zuſammen mit dem Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen. Fleiſch iſt der Menſch, ſofern Gott nicht in ihm iſt; und es iſt nur die greifbarſte Seite dieſer Endlichkeit, der diametrale Gegenſatz zum göttlichen Geiſtesleben, der ſich im körperlichen Sein darſtellt. Der Menſch als Menſch, abgeſehen vom göttlichen Geiſte, iſt mera caro, dem Unendlichen verſchloſſen; Gott iſt in ihm nur wie in einem Elephanten, d. h. nur ſo, wie er überhaupt im Endlichen iſt, in der Form der Endlichkeit. Alle Thätigkeit der Vernunft, der natürlichen, ſittlichen, geſelligen und künſtleriſchen Triebe abgeſehen vom Gottesbewußtſein ſchlägt Zwingli ſo nieder an, daß er keinen Anſtand nimmt, der Berufung auf das geordnete Staatsweſen und die Einrichtungen des civiliſirten Lebens ein Rudel Wildſchweine gegenüberzuſtellen, die ja auch ihre geſellſchaftliche Ordnung haben. Der Menſch als endliches Weſen gehört der Sphäre des Seins an, mit welchem Gott in keine Verbindung treten kann; ſelbſt Chriſtus als Menſch konnte dem göttlichen Willen nicht genug thun, das Gute in ihm war nur Werk des göttlichen Geiſtes, der den menſchlichen Willen mit ſeinen Anfechtungen dem göttlichen Willen unterwarf; ja Zwingli ſpricht von der invita caro, über welche die deitas geſiegt habe. — Schlecht, den willen Gottes mag dhein Creatur erfüllen (Usleg. Art. 5).

*) Danach iſt alſo Zellers Anſicht, der unter caro zuletzt nur die Leiblichkeit verſtehen will, zu berichtigen.

Wenn nun aber ſo zwei diametral entgegengeſetzte Richtungen im Menſchen ſind, wenn das menſchliche Thun und Wollen immer durch einen Conflict verſchiedener Beſtrebungen ſich hindurcharbeiten muß, droht der Menſch nicht in eine Dualität auseinanderzufallen, die ſein einheitliches Weſen aufhebt? Die Macht, welche dieſe beiden Richtungen vermittelte, die Einheit der Perſönlichkeit müßte im Willen liegen, als der Macht der Selbſtbeſtimmung nach der einen oder andern Seite (ganz abgeſehen von der Freiheit oder Unfreiheit dieſer Selbſtbeſtimmung). Allein einem ſolchen Centrum, einem ſolchen im Menſchen liegenden Ausgangspunkt ſeiner Bewegungen ſehen wir nirgends irgend eine Bedeutung beigelegt; nirgends finden wir den Verſuch, durch pſychologiſche Analyſe ein gemeinſchaftliches Subject für die auf's Endliche und die auf's Unendliche gehende Thätigkeit zu finden. Wo er vom Willen ſpricht, thut er es nur, um abzuweiſen, daß er frei ſei, und die Freiheit wird in einer Weiſe zurückgewieſen, die einer Läugnung des Willens gleichkommt. Der Schwerpunkt fällt immer entweder auf die eine oder die andere Seite, auf das Fleiſch oder auf den göttlichen Geiſt. Selbſt die ſo ſtrenge feſtgehaltene Zurechnung, kraft welcher der Menſch für ſeine Handlungen einzuſtehen hat, wird nicht auf das willensmäßige Handeln aus Selbſtbeſtimmung, ſondern auf das bewußte Handeln begründet. Der Menſch iſt Subject ſeiner Thätigkeiten, nicht weil er ſie will, ſondern weil er ſie als die ſeinigen weiß.

2) Die Unfreiheit des Menſchen.

Der tiefere Grund davon, daß Zwingli es vernachläßigt, auch nur pſychologiſch den Menſchen als Cauſalität ſeiner Handlungen zu faſſen, liegt in ſeiner Gottesidee, in ſeiner Lehre von der Providenz in ihrer Anwendung auf den Menſchen. Ihre einfache Conſequenz iſt, daß der Wille nicht frei ſei. Ganz klar und unumwunden ſpricht Zwingli es von Anfang an aus, daß der Menſch in gleicher Weiſe wie die Natur ſchlechthin von der abſoluten Cauſalität der göttlichen Vorſehung abhängig, und die Lehre vom freien Willen, die ihm eine eigene Cauſalität verleiht, eine Thorheit iſt.*)

*) Ebrards Behauptungen über dieſen Gegenſtand ſind in ihrer Art ſchon ſo berühmt geworden, daß wir ſie übergehen können.

Müſſen wir auch zugeben, daß der Art. 5 der Auslegung dem Adam vor dem Falle einen freien Willen zuſchreibt, „alſo daß er ſich mocht halten Gottes und ſines gebots oder nit, wie er wollt," daß er dieſe Freiheit, Leben oder Tod zu erwählen, ſogar aus Stellen der Geneſis und Sirachs beweist, ſo ſteht doch neben den zahlreichen Stellen der Auslegung im entgegengeſetzten Sinne dieſe ſo einzig da und iſt ſo im Widerſpruch mit dem ganzen Gedankenkreis Zwingli's, daß wir das Recht haben, ſie als eine Inconſequenz, eine Lehre quae olim scholas colenti placuit zu betrachten, um ſo mehr, da er ſpäter ausdrücklich das Gegentheil behauptet, und in der Auslegung ſelbſt die Unfreiheit nicht aus der Sünde oder der Unfähigkeit des Menſchen zum Guten, ſondern aus dem Weſen Gottes ableitet.

Nüt iſt ſo klein an uns und in aller gſchöpft, ſagt die Auslegung (Art. 20, I, 275 ff.), das nit us der allwiſſenden und allmögenden fürſichtigkeit Gottes verordnet und geſchickt wird. Wie viel mee geſchehend alle unſere werk us verordnung Gottes; und ſo das, ſo dörfend wir uns nüt zuſchryben. Röm. 9, 20—23. Gott brucht ſin creatur nach ſinem willen, wir ſind minder denn der leimſcholl gegen den hafner, er ordnet ſin Gſchirr, das iſt uns menſchen, wie er will. Es hat uns aber die menſchlich wysheit von dem fryen willen, die wir von den heiden gſogen hand, dahin bracht daß wir das werk Gottes uns zuſchryben, erkennend die allmächtig fürſichtigkeit Gottes nit. — Hab nit ſorg, wie man gut oder bös werde! Gott wird wohl gute und böſe machen, wie er's haben will. Nicht genug; S. 278 weist Zwingli ab, daß Gott „nur die fürnemer urſach ſye in unſern werken, und wir doch auch würken. Wie kann der menſch im ſelbs etwas zuſchryben, ſo er alles das er iſt von Gott iſt. Wir ſind Gottes, der das werk und uns ſine inſtrument gemacht hat, wird ſind nüt weder handgeſchirr durch die Gott würkt." Aus demſelben Grunde werden die Gelübde verworfen, die Gott etwas verſprechen, was er doch allein thun kann; ſie kommen „us dem blabren von dem fryen willen, der aber der fürſichtigkeit Gottes widerſtrebt". Ebenſo in der Predigt von d. Kl. und Gw. d. W. G. I, 63: das wort Gottes iſt ſo gwüß und ſtark, daß alle ding, ſie ſyind vernünftig oder unvernünftig, von ihm gſtaltet, geſchickt und gezwungen werdend nach ſinem fürnemen.

Von dieſer Anſicht weicht nun Zwingli in keiner Weiſe mehr ab.

Der Commentar, der ebenfalls im Artikel de merito die Frage behandelt, wiederholt einfach den Beweis, daß Gott nicht abſolut wäre, wenn er nicht Alles ſchlechthin beſtimmte; Dei providentia simul tolluntur liberum arbitrum et meritum. Einen Unterſchied zwiſchen Naturereigniſſen und menſchlichen Handlungen zu machen liegt ihm fern; im Gegentheil ſchilt er die Zaghaftigkeit, welche ſich ſcheut, Gott als Urſache alles Geſchehens zu betrachten, weil ſie ihn zum Urheber des Böſen zu machen fürchtet. Die folgenden Streitſchriften gegen die Wiedertäufer behandeln den Gegenſtand von Seite der Erwählungslehre; das Anamnema giebt noch einmal die vollſtändige Begründung aus der Idee Gottes. Jede Kraft, die nicht von Gott ſchlechthin abhängig wäre, müßte ſelbſt abſolut ſein; der Satz: causas secundas injuria causas vocari, gilt ohne Rückhalt auch von der vernünftigen Welt. So ſind unſere Triebe, unſere Entſchlüſſe, die Begierden des Fleiſches und das Streben des Geiſtes nicht unſer; utriusque vigor non tuus, sed praesentis Dei, qui omnium esse, existere et virtus est; omnino illius conscientia et voluntate caro spiritui oggannit, perinde ac spiritus illius dicto audiens esse cupit. Auch das coactum esse giebt Zwingli vom menſchlichen Willen zu, nur damit nicht die Allmacht in Zweifel gezogen werde, und ſchließt dann: hactenus de homine, quomodo et ille et ejus universa non minus a Deo fiant, quam illa, quae mente et animo carent.

Somit iſt der Menſch nach ſeinen beiden Seiten nur Durchgangspunkt der göttlichen Thätigkeit, die mit abſoluter Macht ſeine Entſchlüſſe und Handlungen wirkt; in den ſinnlichen Trieben, in den ſelbſtſüchtigen Beſtrebungen wirkt Gott, ſofern er die Welt des Endlichen als ſolche beherrſcht, in Form der Naturkraft, des Naturtriebs; im geiſtigen Weſen wirkt er als der unendliche Geiſt, ohne endliche Schranke, auf unendliche Weiſe. Nach einer Seite iſt der Menſch in den Naturzuſammenhang hineingeſtellt und den Geſetzen unterthan, die das Endliche ſeinem Weſen nach beſtimmen; nach der andern Seite iſt er über dieſe Endlichkeit hinausgehoben, und mit Gott Eins. Die Einheit ſeines Weſens liegt nicht in ihm ſelbſt; es iſt keine Mitte da, durch die hindurch die göttliche Entelechie wirkt; es geht durch ihn eine doppelte Strömung, deren Wellen ſich nicht vermiſchen, und die ihre Einheit nur in der gemeinſamen Quelle in Gott findet. Das Eine Lebensprincip des Menſchen iſt allein Gott.

3) Das sittliche Wesen des Menschen. Das Gesetz.

Wie vermag nach solchen Prämissen Zwingli das sittliche Wesen des Menschen, seine Zurechnungsfähigkeit zu retten? Wie kann von einer Norm, einem Sittengesetze die Rede sein, wo Gott Alles, der Mensch Nichts thut? Wenn der Mensch Gott nicht versprechen kann, ihm etwas zu leisten, weil Gott Alles selbst thut, wie kann Gott dem Menschen etwas gebieten, was er nicht thun kann, da seine ganze Persönlichkeit sich darauf beschränkt, ein Bewußtsein dessen zu haben, was Gott in ihm thut? Und doch behauptet Zwingli das Vorhandensein einer den Menschen unbedingt bindenden Norm.

Der Mensch unterscheidet sich vom Thier dadurch, daß ihm ein Gesetz gegeben ist. Das Thun des Menschen wird auf eine feststehende Norm bezogen: und diese kann nichts Anderes sein, als Ausdruck der Bestimmung, die er erreichen soll. Ist er aber dazu da, mit Gott Eins zu sein, und ist diese Einheit vermöge der göttlichen Gerechtigkeit nur möglich als Conformität mit dem göttlichen Willen, so ist das Wesen des Gesetzes das, daß es den göttlichen Willen enthält. Lex est perpetua voluntas Dei; und insofern drückt das Gesetz die Bestimmung des Menschen aus, als er auf bewußte Weise nach diesem göttlichen Willen sich richten, dasselbe wollen soll, was Gott will. Wird das Gesetz nicht erfüllt, so ist Gottes Wille verletzt, und das Wesen des Menschen zerstört. Oder, mit andern Worten, der Inhalt des Gesetzes muß nichts Anderes sein, als die Herrschaft des göttlichen Geistes im Menschen; und da Gott als das höchste Gut die uneigennützige, neidlose Liebe ist, so befiehlt es dieselbe Liebe, die Gott ist.

Aus den bisher entwickelten Begriffen folgt von selbst, daß das Gesetz nur durch göttliche (innere oder auch äußere) Offenbarung gegeben sein kann. Die Heiden haben das gsatz der natur nit us ihrem eignen verstand, sunder us dem erlüchtenden geist Gottes erkannt. Allein diese Offenbarung ist genau genommen mit der Schöpfung selbst gegeben, nur die Vollendung der Schöpfung des Menschen, denn erst dadurch wird wirklich, was als Anlage in ihn gelegt ist; nur dadurch unterscheidet er sich vom Thier; das Gesetz ist nichts Anderes, als die Erkenntniß Gottes selbst, der Lebensodem, den Gott dem Menschen eingehaucht hat.

Hieraus ergiebt ſich ſogleich das verſchiedene Verhalten, das die beiden Seiten des Menſchen dem Geſetze gegenüber zeigen. Fit, ut ubicunque lex Dei pronuntietur, mirum in modum reficiatur quidquid Dei cognitionem habet. Eodem fit, ut quae Dei notitiam non habent, ex auditu legis nihil voluntatis aut commodi capiant — ut animus divinis rebus aurem praebeat, caro autem aversetur; integrum enim servavit opifex utrique parti ingenium suum. So wenig das Fleiſch Ebenbild Gottes und fähig iſt, Gott zu erkennen, ſo wenig hat es Erkenntniß des Geſetzes und den Trieb, ſich nach dem Willen Gottes zu richten. Iſt denn aber dann das Geſetz nicht umſonſt gegeben? Nein, denn oportet menti non minus superne instillari, ut in sua vita, hoc est in cognitione Dei et lumine servetur, quam corpori ejusdem numinis virtute suppeditari, ut sit, existat et vivat. Das Geſetz iſt alſo nicht deßwegen überflüſſig, weil das Fleiſch nicht dafür empfänglich iſt; im Gegentheil, je weniger das Fleiſch ſich dem Geiſte fügen will, deſto nothwendiger iſt es von oben dem Geiſte Kraft mitzutheilen, damit er nicht unterdrückt werde; mit andern Worten, die geiſtige Seite des Menſchen muß durch die im Geſetz gegebene Offenbarung Gottes ebenſo activirt werden, wie es das Fleiſch von ſelbſt iſt. Somit iſt das Geſetz nothwendig, um den Menſchen zu dem zu machen, was er ſein ſoll. Per legem enim statuit Deus homini voluntatem suam significare, et per eam veluti paedagogum regere et erudire, ita ut lex sit ipsa Dei cognitio qua scitur esse Dominus et moderator rerum omnium. Neque duae sunt operae, providentia regere et lege erudire; providentia enim legem dat, ut recte hanc inter creaturas rarissimam hominum classem moderetur. Freilich iſt dieß erſt die Ausführung des Anamnema; allein, wie leicht zu ſehen, iſt von Zwingli's Grundbegriffen keine andere möglich.

Es folgt hieraus, daß das Geſetz auch nur den geiſtigen, von Gott geleiteten Theil des Menſchen verpflichten kann, daß eine Mittheilung des Geiſtes nöthig iſt, damit der Menſch überhaupt das Geſetz als ein ihn bindendes anerkenne. Denn ſubjectiv verpflichten kann ein Geſetz nur, wo ſeine Erfüllung möglich iſt; der Menſch an ſich kann es vermöge ſeiner Endlichkeit nicht erfüllen; damit es alſo wirklich für den Menſchen ein Geſetz ſei, muß die vollkräftige Wirkung des Geiſtes dazu kommen. Freilich iſt dieſe ſubjective Ver-

pflichtung wohl zu unterscheiden von dem objectiven Sollen, das im Wesen und in der Bestimmung des Menschen liegt; das Gesetz ist an sich unbedingt, weil der Mensch mit Gott Eins und nur von ihm bestimmt sein soll; allein dieses Sollen ist ein abstractes, vom Menschen an und für sich nicht erkennbares. Daß Zwingli diese letztere Unterscheidung meist nicht macht, daß er objective und subjective Verbindlichkeit verwechselt, verwickelt seine Lehre vom Gesetz in ein ganzes Netz von Schwierigkeiten, zu denen erst die Ausführung des Anamnema die Lösung giebt.

4) Das Böse.

Mit dem Begriff des Gesetzes ist nun auch der des Bösen oder der Sünde gegeben, als der Abweichung vom Gesetze. Das Böse ist formell nichts Anderes, als Uebertretung des Gesetzes, der Widerspruch dessen, was ist, mit dem, was sein soll. Der Mensch sündigt, weil das Gesetz ihm gegeben ist; das Thier, das keines Gesetzes fähig ist, kann auch nicht böse sein.

Materiell ist der Begriff des Bösen gleichfalls durch den des Gesetzes bestimmt. Ist dieses die Offenbarung Gottes als des höchsten Gutes, als der unendlichen Liebe, fordert es einerseits unbedingte Hingabe an das höchste Gut, andererseits ein Handeln nach dem Willen des höchsten Gutes, in göttlichem Sinne, in Uebereinstimmung mit der göttlichen Liebe und aus ihr heraus, so ist das Böse Nichtanerkennen Gottes als des höchsten Guts, und Nichtübereinstimmung mit der göttlichen Liebe; ein Setzen anderer Zwecke, die nur vom eigenen Nutzen oder Hochmuth bestimmt sein können, ein Sich-auf-sich-Beziehen der Creatur, Selbstsucht, φιλαυτια. Das Böse will Gott und der Welt gegenüber für sich etwas sein. Dem Endlichen als solchen ist diese Selbstsucht wesentlich und natürlich; der Mensch aber soll diese Endlichkeit überwinden, darum ist sie ihm Sünde; sie ist Abgötterei, weil sie durch ein Anderes als den Willen Gottes sich bestimmen läßt. Selbstsucht und Abgötterei sind die zwei Ausdrücke, in denen Zwingli überall das principielle Wesen des Bösen zusammenfaßt.

Die Möglichkeit des Bösen von Seiten des Menschen ist damit, abgesehen von der Freiheit, von selbst gegeben in seiner endlichen, fleischlichen Natur. Ist die Anerkennung des Gesetzes

nicht der menſchlichen Natur als ſolcher immanent, ſondern, wie Zwingli bezeichnend ſagt, superne instillata (ſchon die Auslegung kennt ja kein natürliches, ſondern nur ein geoffenbartes Geſetz bei den Heiden), iſt ſie abhängig nicht von der jedem Menſchen angebornen religiöſen Anlage, ſondern von der actuellen Wirkung des göttlichen Geiſtes, ſo darf nur der Menſch ſich ſelbſt überlaſſen, in ſeine Endlichkeit hingegeben werden, und er iſt dem Böſen, dem Nichtbeſtimmtſein durch Gott, der φιλαυτια verfallen; ja es darf nur die Einwirkung des Geiſtes keine das Fleiſch abſolut beſtimmende ſein, ſo iſt immer die Möglichkeit da, daß die wirkliche Handlung Reſultat der Selbſtſucht, nicht des göttlichen Geiſtes iſt. Somit liegt alſo im endlichen Weſen des Menſchen, nicht bloß in ſeiner Sinnlichkeit (vgl. was oben über den Begriff „Fleiſch" geſagt wurde), die lebendige Quelle der Sünde, die nicht einmal eines Acts der Freiheit bedarf, um hervorzutreten.

Es kann bei der Art und Weiſe, wie Zwingli in ſeiner Gottes-Idee Unendliches und Endliches trennt, und das letztere vom erſten beſtimmt ſein läßt, gar kein Zweifel ſein, daß er die Natur des Menſchen, ganz abgeſehen vom gegenwärtigen Zuſtand, gar nicht anders auffaſſen konnte. Herzog (in den Stud. und Krit. 1839, p. 790) ſagt zwar mit einigem Schein, daß Zwingli im Anamnema ganz abſichtlich in die Betrachtung des Menſchen, wie er gegenwärtig lebt und webt, ſich verſenkt und verſchließt, daß er im Intereſſe ſeiner vorhabenden Beweisführung über den wirklichen Zuſtand hinaus nach dem urſprünglichen Zuſtande des Menſchen nicht ſehen will. Doch findet es Herzog zu beklagen, daß auch die andern Schriften „nicht die gehörige Achtung vor der unverdorbenen Menſchennatur verrathen."

Die Klage iſt begründet. Denn es dürfte ſchwer ſein zu beweiſen, daß Zwingli Geiſt und Fleiſch im Menſchen auch im unverdorbenen Zuſtand in ein anderes Verhältniß ſetzen könnte. Die unverdorbene Menſchennatur müßte in einer vollſtändigen Harmonie von Geiſt und Fleiſch beſtehen. Wenn aber nach der Auslegung keine Creatur, ſo vollkommen ſie ſein mag, von ſich aus den Willen Gottes erfüllen kann, wenn der Menſch nach dem Comm. blind und unfähig iſt Gott zu erkennen, als endliches, nicht als ſündiges Weſen, und wenn das Ziel des menſchlichen Strebens Entäußerung

von der Endlichkeit, Gelaſſenſein in Gott iſt, ſo iſt klar, wie wenig auch in der unverdorbenen Menſchennatur jener Gegenſatz gebrochen ſein könnte. Zwingli iſt weit entfernt, Gott ſeiner Unendlichkeit nach dem Endlichen als ſolchem immanent zu denken. An und für ſich iſt das Endliche nur ein modus, und vermag als ſolches nie das Unendliche zu faſſen. Aber mit dem endlichen Menſchen vereinigt ſich ein höheres Geiſterleben; derſelbe Menſch, daſſelbe Bewußtſein iſt zugleich endliches Wiſſen und Leben, und Wiſſen und Leben des Unendlichen.

Davon alſo, daß das Böſe eine freie Verkehrung der urſprünglichen Menſchennatur wäre, iſt keine Rede. Der Menſch iſt böſe, in dem der Geiſt Gottes nicht wohnt, der nur endliches Geſchöpf iſt, während er ſeiner Beſtimmung nach mit Gott eins ſein ſollte, der in der Endlichkeit befangen bleibt, die übrigens mit Nothwendigkeit ihren eigenſten Geſetzen folgt. Es kann im Menſchen Nichts böſe geworden ſein, was urſprünglich gut war; in den Grundbeſtandtheilen ſeiner Natur hat ſich qualitativ Nichts geändert; der Böſe unterſcheidet ſich von dem Menſchen, wie er ſein ſoll, nur dadurch, daß Gott ihm ſeinen Geiſt nicht gegeben hat. Die wahre Urſache des Böſen liegt alſo darin, daß Gott ſeinen Geiſt mittheilen oder nicht mittheilen kann; es iſt allein von Gottes Willen und Rathſchluß abhängig, ob das Fleiſch ſich ſelbſt überlaſſen ſein ſoll oder nicht. Deßhalb kann das Böſe nur im Verhältniß zum Geſetz, nicht als poſitive Naturverkehrung definirt werden.

Damit ſind wir denn auf das Verhältniß der göttlichen Providenz zum Böſen geführt. Wie iſt das Böſe mit der Providenz, insbeſondere mit dem im Geſetz ausgeſprochenen Willen zu vereinigen? — Es handelt ſich hiebei bloß um die Bedingungen der Möglichkeit des Böſen, die im Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt liegen müſſen.

Die Unbedingtheit der Providenz fordert die Cauſalität Gottes in Beziehung auf das Böſe ebenſo, wie in Beziehung auf alles Andere. Gott bewirkt das Böſe poſitiv cauſirend, nicht bloß zulaſſend. Er macht die Menſchen böſe, er verblendet und verhärtet den Pharao (I, 276); Verblendung und Verirrung iſt von beſonderem Urtheil Gottes abhängig (Brief an die Toggenb. VII, 352); Gott iſt es, der den Dieb und Mörder treibt und in ihm handelt.

Allein wie vermittelt nun Zwingli dieſes Bewirken des Böſen mit dem Geſetze, das Gottes Willen ausſpricht, und zwar nicht bloß ſo, daß es ſagte, was Gott von uns verlangt, ſondern ſo, daß es zugleich darin Gottes Weſen offenbart? Nicht dadurch, daß Gott nur das Gute wolle, das Böſe um ſeinetwillen mitanordne, nicht durch den Grundſatz, den Möhler ihm vorwirft, daß der Zweck die Mittel heilige, nicht durch eine teleologiſche Anſchauung — wiewohl wir an ihrem Orte auch dieſe finden werden — ſondern durch den Satz: das Böſe iſt für Gott nicht böſe. Was Gott thut, iſt gut. Das Böſe iſt Uebertretung des Geſetzes, Gott hat kein Geſetz über ſich, kann alſo nichts Böſes thun.

Schon in der Auslegung führt Zwingli aus, Gott ſei darum nicht ungerecht, weil er die Geſchöpfe nach ſeinem Willen brauche; da er nichts wollen kann, als was gut und gerecht iſt, ſo iſt das Böſe, das er will, für ihn nicht böſe, ſondern nur für den Menſchen, der die Richtſchnur ſeiner Handlungen nicht in ſich ſelbſt, ſondern in dem Geſetz hat. Aus Affecten, d. h. aus endlichen Beweggründen handeln, iſt unſittlich; hi autem quum in Deo non sint, legi non est obnoxius; quae nobis turpia sunt, illi non sunt (Comm.). Dieſelbe Ausführung giebt de provid.: Quae nobis leges sunt, Deo non sunt; quis enim ei legem feret, qui summus est, aut quis eum doceat, qui lux est? Das Geſetz z. B. ſagt: Du ſollſt nicht tödten. Sündigt der Richter, wenn er einen Verbrecher hinrichten läßt? Nein, denn er handelt nicht wie der Mörder aus einem ungerechten, ſelbſtiſchen Affect, nicht aus Haß oder Zorn. Ebenſo begeht Gott keinen Mord, wenn er einen Menſchen tödtet; er ſündigt ſo wenig, ut adulterium Davidis, quod ad auctorem Deum pertinet, non magis Deo sit peccatum, quam quum taurus totum armentum inscendit et implet.

So viel iſt klar, daß der materielle Theil der Handlung, ſofern ſie nur eine beſtimmte Thätigkeit iſt, ohne Schwierigkeit auf Gott zurückgeführt werden kann. Es iſt ganz in der Ordnung, wenn Gott in der endlichen Natur auf die ihr angemeſſene Weiſe wirkt; wenn er in der Seele des Menſchen die Selbſtſucht, in der Sinnlichkeit die Luſt erregt, ſo geſchieht dadurch nichts Abnormes, Gott wirkt im Endlichen in ſeiner Art. Es handelt ſich vielmehr nur um das Weſen des Geſetzes. Gott bewirkt eine dem Geſetze widerſtreitende

Handlung, dem Geſetze, das ſein ewiges Weſen, ſein ingenium offenbart, das Ausdruck ſeines Willens und als ſolcher unbedingt verpflichtend iſt. Woher die Differenz zwiſchen dem, was geſchieht, und dem, was Gott laut ſeiner eigenen Gebote will? Will Gott, daß die Menſchen nach ſeinem Geſetze leben, warum zwingt er ſie, dagegen zu handeln? Hier liegt, wie auch Schenkel (Weſen des Prot. II, 1. Abth. 2) richtig nachgewieſen hat, der Knoten der ganzen Theodicee; nur hat ſich Schenkel die Aufgabe zu leicht gemacht, indem er ihn gelöst glaubt, wenn die teleologiſche Nothwendigkeit des Böſen gezeigt iſt. Allein ſeine Möglichkeit muß erſt aus dem Weſen Gottes ſelbſt nachgewieſen und daraus jener Widerſpruch abgeleitet werden.

Faſſen wir noch einmal den Begriff des Geſetzes in's Auge. Lex est perpetua voluntas Dei. Aus dem Geſetze erkennen wir, daß Gott gut, daß er die Liebe iſt. Inſofern kann Gott dem Geſetze nicht widerſprechen. Alles was er thut und bewirkt, auch das, was für den Menſchen böſe iſt, thut er aus Liebe, nicht aus Selbſtſucht; es iſt ein Poſtulat, das mit dem Begriff Gottes von ſelbſt gegeben iſt. Er iſt genau ſo, wie er uns zu ſein befiehlt; amor est, qui nobis praecipitur. Das Geſetz giebt uns alſo allerdings das Weſen, die Richtung des göttlichen Willens zu erkennen. Aus derſelben unendlichen Liebe heraus ſollen wir handeln, ſollen ſie ungetrübt durch alles Endliche darſtellen. Das Geſetz beſtimmt, wie unſere Geſinnungs- und Handlungsweiſe ſein muß, um dieſer Forderung zu entſprechen, zeigt, wie wir von unſerem Standpunkt aus handeln müſſen, um heilig zu ſein wie Gott, wie wir nicht nach endlichen Trieben, nicht um Nutzen oder Ehre, nicht nach unſern Vorſtellungen, ſondern allein aus Liebe zu Gott und zum Nächſten Alles thun, und unſere endlich-fleiſchliche Natur gar nicht zum Recht kommen laſſen ſollen. Aber das iſt nun der wohl zu beachtende Unterſchied, daß unſer Standpunkt nicht der abſolute, unſere ſittliche Sphäre nicht das Weltall, unſere Zwecke nicht die des Weltplans ſind. Wir bleiben auch in der vollſten Einheit mit Gott doch endliche Weſen, ſchon darum, weil wir an den Gegenſatz des Fleiſches gegen den Geiſt gebunden ſind, weil wir eine Seite unſeres Daſeins negiren müſſen, die doch von Gott geſchaffen iſt und ihre Berechtigung hat. Folgt aus dem Geſetze,

was wir wollen müſſen, um heilig zu werden, ſo folgt daraus nicht, daß daſſelbe, was wir wollen, auch Gott will. Der Inhalt des göttlichen Willens iſt vom unendlichen Standpunkt aus ein anderer, der unbedingten Verpflichtung von unſerer Seite entſpricht nicht ein unbedingtes Recht, das unſer ſo beſtimmter Wille im Weltplan hätte, vielmehr iſt dieſes Recht auf Verwirklichung beſchränkt durch die andern Sphären des Weltalls, die nach Gottes Planen in einer Weiſe ſich geltend machen, die wir von unſerem beſchränkten Standpunkt aus nicht anerkennen dürfen. Neben unſerem Gott zugekehrten Sein, deſſen Weſen das Geſetz allein entſpricht, hat auch das Endliche, das Sinnliche ein Recht zur Wirklichkeit zu werden, weil es in Gottes Einem Weltplan ſo geordnet iſt, und ſo wirkt Gott in der Sphäre des Fleiſches, über die das Geſetz ſich nicht erſtreckt, gerade das in uns, was er uns nach der andern Seite verboten hat, das Böſe, ohne deßhalb dem Geſetze zu verfallen, das mit dieſem beſtimmten Inhalte nur uns drückt.

Der Widerſpruch liegt alſo zuletzt in dem doppelſeitigen Weſen des Menſchen, der als endliches Weſen fähig ſein ſoll ein unendliches Lebensprincip in ſich aufzunehmen, ohne daß dieſes unendliche, der göttliche Geiſt, ſich überall thatkräftig bewieſe. Darauf führt auch die auffallende Erſcheinung, daß Zwingli neben dem Satze, daß das Geſetz der Wille Gottes ſei, es doch wieder als ein bloß poſitives behandelt (immer nicht bloß das moſaiſche, ſondern das ſogenannte Naturgeſetz), das gegeben ſei, των παραβασεων ἑνεκα, quia adfectus modum excedebant; daß er ihm durch die Vergleichung mit dem Gebot eines Vaters, ſeine Kinder ſollen keinen Honig eſſen, nur relative Bedeutung zu laſſen ſcheint. Wenn Möhler in ſeiner Symbolik ihm dieß ſo ſehr zum Vorwurf rechnet, ſo überſieht er — abgeſehen von dem Rechte, das ein katholiſcher Theologe überhaupt zu dieſem Vorwurf hat — daß dieſe Relativität nur für Gott ſtattfindet, nicht für den Menſchen, daß für dieſen das Geſetz eine unbedingte Verbindlichkeit haben kann. So viel iſt zuzugeben, daß es nur dem Subject gegenüber abſolut, Abweichung davon nur für dieſes böſe iſt, ſofern es dann im Widerſpruch mit dem ſteht, was es als ſeine Beſtimmung weiß und erkennt. Eben der Vorzug, des Menſchen, daß er ſeine Endlichkeit durchbrechen und mit Gott Eins werden kann, iſt mit dem Widerſpruch ſeiner endlichen Seite

gegen die unendliche Bestimmung behaftet. Weil das Gesetz seiner Natur nach nur die eine Seite des menschlichen Wesens normirt, nur für eine faßbar ist und doch sich als Norm für den ganzen Menschen geltend macht, ohne daß die reale Kraft der Erfüllung da ist, so kann es nicht eine unbedingte, sondern nur eine subjectiv gewußte Nothwendigkeit enthalten; die Idee des Menschen, wie sie im Gesetze liegt, tritt in Widerspruch mit der wirklichen Welt, und das Resultat dieser Antinomie ist, daß das Gesetz seine Absolutheit aufgeben muß, um bloße Darstellung des vollendeten menschlichen Wesens zu sein, um pädagogisch dadurch zu wirken, daß der Trieb, das bewegende Princip der sittlichen Welt, das sie in den gesteckten Grenzen ihrer Bestimmung zuführt, als unbedingte Verpflichtung in's Wesen des Menschen selbst verlegt wird, daß der Mensch ein Ziel vor sich sieht, das in langsamer Entwicklung die göttliche Kraft in ihm realisirt *). Wo Zwingli (de provid. IV, 107) diese Anschauung des Gesetzes als eines paedagogus ausführt, sagt er in kurzen Worten dasselbe, was Schleiermacher allein als das Wesen der sittlichen Idee aufstellen kann.

So ist es also doch die Idee des Menschen, welche die eigentliche Substanz des Gesetzes bildet, und die Verlegung derselben in das Wesen Gottes, die Bestimmung des Gesetzes als des absoluten göttlichen Willens selbst ist nur die Folge von der Definition des menschlichen Wesens überhaupt, wonach seine endliche und seine Gott zugekehrte Seite scharf auseinandergehalten, und diese als Fähigkeit, den göttlichen Geist aufzunehmen und sich ganz von ihm bestimmen zu lassen, gefaßt wird.

Wohl zu bemerken ist übrigens, daß damit noch immer keine Nothwendigkeit des Bösen gelehrt wird, die im Menschen selbst läge; an sich, wenn Gott es so wollte, ist es ganz wohl denkbar, daß der Mensch vollkommen durch Gottes Geist bestimmt würde, wie denn Zwingli entschieden dieß Verhältniß zwischen dem Geist und der invita caro in Christus behauptet. Die Nothwendigkeit des Bösen liegt vielmehr im Wesen des göttlichen Weltplans,

*) VI, 1, 208: Sic hominem condidit Deus, ut perpetuo agat et conetur quae recta et divina sunt, perpetuoque sit sollicitus et sedulus, nec tamen plus efficiat quam velit deus.

und warum dieſer gerade ſo und nicht anders eingerichtet ſei, haben wir nicht zu fragen.

Die höchſte Spitze der bisher verfolgten Antinomie zwiſchen der unbedingten Verbindlichkeit des Geſetzes und der abſoluten Unfreiheit des Menſchen zeigt ſich endlich in der Strafe des Böſen. Tametsi Deus nostris malis pro sua bonitate ad bonum abutatur, non tamen culpa carent, qui peccant, et poena digni sunt. Der Menſch wird geſtraft für das, was Gott in ihm und durch ihn gethan hat; die Uebertretung des Geſetzes iſt ſtrafwürdig, ganz abgeſehen davon, ob ſie frei oder gezwungen war; denn die göttliche Gerechtigkeit muß dem Böſen gegenüber anerkannt ſein, muß ſich in ihrer Unverletzlichkeit manifeſtiren. Somit handhabt Gott ſelbſt das Geſetz als die abſolute, objective Norm, die es in der That nicht iſt; er handhabt es in der Weltordnung gegen den Menſchen, während er dieſe ſo eingerichtet hat, daß der Menſch das Geſetz nicht erfüllen kann. Die Entfernung des Menſchen von Gott, ſein inadäquates Verhältniß zum göttlichen Willen erſcheint ihm ſo als ira Dei; Gott offenbart ſeinen Zorn gegen das was er ſelbſt geſetzt hat. Die innere Dialektik dieſes Widerſpruchs treibt darauf hin, daß auch die Strafe, wie das Geſetz ſelbſt, nur pädagogiſches Mittel iſt, daß ſomit die ira Dei in eine bloß ſubjective Vorſtellung zerfließt, und von einer objectiven Sühnung der göttlichen Gerechtigkeit gar nicht die Rede ſein kann. Wir werden bei der Verſöhnungslehre auf dieſe Auffaſſung zurückkommen müſſen und ihre Richtigkeit dort mit Stellen belegen.

Allein durch die Sünde und die darauf geſetzte Strafe iſt nun die Schöpfung ſelbſt in Gefahr, ihren Zweck zu verfehlen. Das Sittengeſetz als Offenbarung Gottes iſt nothwendig, weil es den Menſchen erſt zum Menſchen macht, weil ohne daſſelbe der Menſch ſeine Beſtimmung gar nicht erfüllen könnte, allein es iſt ungenügend, weil es nicht durch ſich ſelbſt die Kraft der Erfüllung giebt; es macht den Menſchen doch nicht wirklich zu dem, was er ſein ſoll. Der Wille Gottes als des höchſten Gutes iſt, ſich ſelbſt mitzutheilen; im Sittengeſetz findet dieſe Mittheilung zwar nach einer Seite hin ſtatt, aber bloß um in ihr Gegentheil umzuſchlagen, um das Bewußtſein der Sünde, der Strafe, der Entfernung von Gott zu bewirken. Daher fordert das Geſetz ſelbſt eine Aufhebung ſeiner

Unvollkommenheit, eine Versöhnung des Gegensatzes, der in ihm liegt, es kann gar nicht das wirkliche Verhältniß Gottes und des Menschen ausdrücken, eine religio moralis ist eine Unmöglichkeit.

Das Sittengesetz ist nicht Zweck, hat seine Bedeutung nicht in sich selbst, sondern nur als Mittel der göttlichen Offenbarung. Gott will, daß wir ihn genießen und besitzen, in ihm unser höchstes Gut finden. Dieß ist nicht möglich ohne die zunächst im Gesetz gegebene Erkenntniß; allein die letztere muß sich dem höchsten Zweck der Einheit Gottes und des Menschen unterordnen. Das Gesetz hat sein Recht nur als Bedingung des in der Religion gesetzten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch; es ist nur die einseitige Offenbarung der göttlichen bonitas, nach der ideellen Seite hin für das Wissen, und als Ergänzung muß die von der benignitas ausgehende vollendete Selbstmittheilung Gottes in der Religion kommen. Der Standpunkt des Gesetzes wäre eben, was Zwingli für unmöglich erklärt, eine illuminatio ohne sanctificatio.

Liegt im Gesetz nur die ideelle Offenbarung Gottes, die in sich selbst die Unfähigkeit trägt, ein reelles Verhältniß zu begründen, weil sie die Endlichkeit des Menschen ignorirt, so erscheint als die wirklich gewordene Gottesoffenbarung die Religion, die Selbstmittheilung Gottes an den Menschen, unter Voraussetzung seiner Endlichkeit, die Mittheilung des Geistes als einer realen Lebenskraft zum Kampfe wider das Fleisch, unter Voraussetzung der Kraft des göttlichen Weltplans wirklich gewordenen Sünde. Die Religion bestimmt sich demnach wesentlich als Erlösung.

Somit treten wir denn, nachdem wir das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen einander gegenübergestellt, auf den Boden der Geschichte. Von der Beschaffenheit des wirklichen Weltplanes hängt es ab, ob die Sünde hervortrete oder nicht; daß sie hervortritt, ist eine Thatsache, und damit erst ist das Verhältniß zwischen Gott und Mensch in einer bestimmten Form wirklich geworden. Jetzt erst, mit der Religion, ist die Schöpfung vollendet, in ihr erst der Zweck der göttlichen Güte erfüllt.

Wir gehen somit zu dem zweiten Haupttheil der Zwinglischen Lehre über, der das wirkliche Verhältniß Gottes und des Menschen zum Gegenstand hat. Da dasselbe nothwendig die Wirklichkeit des

Böſen zur Vorausſetzung hat, ſo zerfällt derſelbe von ſelbſt in zwei Hauptabſchnitte, von denen der erſte die Frage behandelt, wie die Sünde wirklich geworden, der zweite die Erlöſung beſchreibt.

Zweiter Theil.

Lehre von der Religion.

Erſter Abſchnitt.

Die Vorausſetzung der Religion, der Fall und die Sünde.

So beſtimmt in den letzten Schriften Zwingli's ſeine eigene Conſequenz ihn dazu hintreibt, für das Wirklichwerden der Sünde, für die Thatſache, daß der Weltplan Gottes eine unſündliche Entwicklung nicht zuließ, den Grund einzig und allein in der göttlichen Providenz zu ſuchen, ſo wenig tritt dieſer Zuſammenhang in früheren Schriften hervor.

Anfangs lehrt er noch ganz infralapſariſch. Wie wir oben geſehen, ſchreibt er in der Auslegung des Art. 5 der Schlußreden, ſchon damals ſich ſelbſt untreu, dem Adam freien Willen zu und legt ſein und aller Geſchlechter Schickſal in ſeine Wahl. Hätte er nicht geſündigt, ſo wäre er und wären alle ſeine Nachkommen am Leben geblieben. Gott wäre ſin wegwyſer, ſin vernunft, ſin geiſt und ſin gmüt gſin. Do er aber ſelbs hat etwas wellen wüſſen und ſich mit ſinem wüſſen hoch bringen, do iſt er und alles ſin geſchlecht in ihm ze ſteinhärtem tod geſtorben, er hat ſich des geiſts und der gnaden Gottes verzigen und ſich dem gſatz und tod zu eigen gmacht.

Es iſt hier ganz zweifellos ein freier Fall, die reale Möglichkeit, nicht zu ſündigen, gelehrt, und wir haben kein Recht, mit Schweizer dieß nur ideell von der freien, d. i. willensmäßigen Natur des Menſchen zu verſtehen. Denn auch ſpäter wird noch in derſelben Weiſe vom Falle geſprochen, wenigſtens die von Anfang behauptete Abhängigkeit auch des Böſen von Gott nicht ausdrücklich auf den Fall ausgedehnt. Andererſeits wird aber ebenſo wenig der Fall der unverdorbenen Menſchennatur gegenübergeſtellt; über die Möglichkeit, wie der von Gott gut geſchaffene Menſch ſündigen könne, bekümmert ſich Zwingli nicht; es verſteht ſich ihm von ſelbſt, daß Adam eigen-

willig sein und sündigen könne*). Die kurze christliche Einleitung, der Commentar und die Schriften gegen die Wiedertäufer lehren übereinstimmend, daß Adam durch Hochmuth verleitet von dem Baum gegessen und damit sich und seinem Geschlechte den Tod verdient habe; nebenbei wird auf verschiedene Weise die Erzählung der Genesis allegorisch erklärt, ohne damit (vgl. Zwingli's hermeneutische Grundsätze) die Realität des Factums mit allen seinen Umständen in Zweifel zu ziehen. Der Verführung durch den Teufel wird beiläufig gedacht, allein keinerlei Gewicht darauf gelegt. Nur eine Stelle des Commentars (III, 167) verdient nähere Beachtung. Φιλαυτια causa fuit, cur malesuadae obtemperaret uxori Adam. Natura ergo est homo sui amans, non ea natura, qua institutus fuerat praeditusque a Deo, sed qua, sorte quam Deus dederat non contentus, domi suae voluit boni malique peritus, imo Deo aequalis fieri. p. 168: In hoc deprehensus est quod deus boni malique sciens, clam creatore suo, fieri parabat; negari ergo malitia, negari ingenium, negari naturae vitium non potest. Wie sollen wir dieß verstehen? Einer natura, nicht der Freiheit, wird der Fall zugeschrieben; einer natura, die nicht erst Folge des Falls sein kann, weil sie ihn hervorbringt, die also neben jener von Gott eingesetzten ursprünglich vorhanden ist. Es giebt also neben der Natur, mit welcher der Mensch von Gott begabt war, noch eine andere, selbstsüchtige, fleischliche, oder mit andern Worten, die Selbstsucht, die Sünde gründet sich auf eine Natur des Menschen — der Fall ist also gar nicht Ursache der jetzigen Menschennatur, sondern Folge derselben — und was heißt dieß anders, als auch auf den Urzustand ausdrücklich ausdehnen, was wir oben aus de provid. als das Wesen des Menschen aufgestellt haben, den Gegensatz zwischen Fleisch und Geist? Und muß nun diese zweite Natur gleichfalls von Gott gewirkt sein und der göttlichen Providenz gehorchen, was ist dieß anders, als die doppelte Wirksamkeit Gottes im Menschen? Einen Versuch zur Lösung des Widerspruchs, daß scheinbar die verderbte Natur des Menschen aus dem Fall und dieser wieder aus der Natur des Menschen abgeleitet wird, findet sich nicht; die verwandten Schriften, auch die declaratio

*) Mit Recht bemerkt Zeller, wie wenig Schuld Zwingli dem Stammvater des Menschengeschlechts gebe, und wie leicht er es im Ganzen mit der verhängnißvollen That von dieser Seite nehme.

de pecc. orig. nehmen es als zugeſtanden an, daß die φιλαντια in dem Weſen des Menſchen liege, um der willen ſich Adam zu der vihiſchen Art kehrt — denn die vich thund wie ein unglöubiger menſch alle ding um ihretwillen. Inſofern iſt alſo Herzogs Bemerkung richtig, daß Zwingli „nicht die gehörige Achtung vor der unverdorbenen Menſchennatur verrathe"; denn er wundert ſich nirgends darüber, daß Adam ſo handelt; und Möhler (Symb. 6. Aufl. p. 98) hat allen Schein auf ſeiner Seite, wenn er darthut, daß Zwingli die Selbſtſucht, d. h. das, was das Weſen der Erbſünde ſei, ſchon als Urſache des Falls aufſtelle, und ſo dieſen aus der Sündhaftigkeit und nicht umgekehrt erklären wolle. Es zeigt ſich alſo auch hier, daß Zwingli die ihm eigene Grundanſchauung vom Weſen des Menſchen auch da nicht verläugnen kann, wo er ganz in den Worten der Schrift zu ſprechen glaubt. Der Urzuſtand zerrinnt ihm unter der Hand in ein bloß ideelles Sein, in die bloße Möglichkeit, daß Gottes Geiſt den Menſchen ganz beſtimmt hätte — daher er auch nie dabei verweilt, ſondern ihn nur als Vorausſetzung der Sünde Adams anführt, mit welcher erſt die Geſchichte in der That für ihn beginnt.

Können wir alſo am Sündenfalle nur ſo viel feſthalten, daß er die erſte That der Sünde war, daß er eine Schuld iſt, ſofern der Menſch bewußt dem göttlichen Geſetze entgegenhandelte, ſo iſt die Hauptfrage nun, welcher Zuſtand bei Adam durch dieſe That geſetzt wurde? Welches Tages du davon iſſeſt, wirſt du des Todes ſterben, — mit der That Adams trat alſo der Tod ein. Nicht der leibliche, denn Adam lebte noch lange, alſo der geiſtige, die Entfremdung (I, 544) von Gott, der Verluſt des inwohnenden, herrſchenden und führenden göttlichen Geiſtes, das Dahingegebenſein an die viehiſche Art des Fleiſches, an die Selbſtſucht, die Unmöglichkeit das Geſetz zu erfüllen, das allein des Geiſts Gottes iſt. Homo totus caro factus est (III, 167. I, 184). Non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est. Abdicat Deus hominem ut degenerem. Und ſo wird es denn offenbar, wie der Menſch, ſofern er Menſch iſt, nur Fleiſchliches, Gott Feindliches zu thun vermag; er wird ſein eigener Sclave; da er Alles auf ſich bezieht, wenn Gott ihn ſeinem Dichten und Trachten überläßt, ſo iſt auch ſeine Erkenntniß und Urtheilskraft zerſtört und verkehrt. Der ganze eingetretene

Zustand wird zusammengefaßt in die Worte: abhorret a Deo; sibi quisque Deus est.

Scheint es von der einen Seite, als sei dieß ein durch Gottes Anordnung erst eingetretener Zustand, so ist von der andern Seite offenbar, daß er ebenso in der Natur des Menschen schon begründet war und ohne weitere Verkehrung der menschlichen Natur eintrat, als Gott seinen Geist dem Menschen nahm. Das ganze Elend des Todes, in den Adam fiel, besteht im Verlassensein vom Geiste Gottes; die endliche Natur Adams ist frei gelassen, selbstständig geworden, statt Organ des Geistes zu sein, und dieß ist in Einem seine Sünde und seine Strafe. Wie viel Verwandtschaft Zwingli von dieser Seite mit der katholischen Lehre von den donis superadditis hat, liegt auf der Hand; der wesentliche Unterschied aber darf dabei nicht übersehen werden. Denn für das römische System bleibt der Trieb zum Guten zurück, und ist nur geschwächt; bei Zwingli ist das verloren, was, allerdings auch ein göttliches Geschenk, das Wesen des Menschen ausmacht; was zurückbleibt, ist nur Endlichkeit und Sünde, das geistige, Gott zugewandte Wesen ist vom actus zur bloßen potentia herabgesetzt, zur kraftlosen Empfänglichkeit, die erst durch neue Mittheilung des Geistes activirt wird. Im katholischen System tritt durch den Fall der Kampf des Fleisches und des Geistes hervor, bei Zwingli seine totale Unfähigkeit zum Guten. Dort ist das Wesen dieses Zustands die Concupiscenz; hier die φιλαυτια. Dort steht auf der einen Seite die natürliche Fähigkeit zum Guten, auf der andern die Lust zum Bösen; hier auf der einen Seite Gott, auf der andern der ganze Mensch in unvermitteltem Gegensatz. Nur das haben beide Lehren gemeinsam, daß der Fall die endliche Natur des Menschen nicht geändert, sondern nur in ihrem Wesen hat hervortreten lassen.

Soviel vom Zustand Adams nach dem Fall. Wie ist nun aber dieser auf sein Geschlecht übergegangen? wie ist die Sünde erblich? Es ist dieß eine Frage, die sich Zwingli darbieten muß, so lange er sich nicht das Verhältniß des ersten Falls zur Natur des Menschen klar gemacht hat; und so giebt er denn verschiedene Antworten. Einmal, Adam könne keine filios degeneres zeugen; ex peccatore peccatores nati sumus. Wir sind wie die jungen Wölfe, die von Geburt an eine unvertilgbare Raubluſt mitbekommen (II, 2, 289) — kurz, die Erbsünde ist ein Brest, der allen Menschen ange-

boren iſt. Freilich ſteht der Annahme, daß die Sünde ſich durch Zeugung fortpflanze, das entgegen, daß Zwingli (fid. expos. IV, 52) ſich — wie er conſequenterweiſe auch nicht anders kann — ganz entſchieden zum Creatianismus bekennt. Doch er hilft ſich anders. Der ſündhafte Zuſtand iſt eine conditio servi, eine Art Rechtsverhältniß. Es iſt in der Ordnung, daß die Kinder eines Sclaven ebenfalls Sclaven ſind; warum nicht auch, daß Adams Zuſtand auf ſeine Nachkommen übergeht? Alles dieß beweist nur, daß Zwingli kein Intereſſe haben konnte, die Erblichkeit der Sünde näher zu beſtimmen, da von vorn herein jeder Menſch dieſelbe Natur und alſo dieſelbe Anlage zur Sünde haben muß, wie Adam.

Der Zuſtand Adams iſt denn als vollſtändige Unfähigkeit zum Guten, als vollendete Selbſtſucht, als totale Abkehr von Gott auf ſein Geſchlecht übergegangen. Scharf eifert Zwingli gegen die Halbheit der Vulgata, die das רַק רַע der Geneſis mit „prona ad malum“ überſetze; der ganze Menſch ſei verdorben. Wir müßten faſt jede Seite beſonders der Ausl. und des Comm. citieren, wenn wir einzeln nachweiſen wollten, in wie ſtarken Ausdrücken die totale Verderbniß geſchildert wird. Homo natura malus est, heißt es, nihil quam impuritas, contaminatio et conspurcatio; omnia hominis cujusvis consilia peccatum sunt, quatenus ut homo consulit. Mit Nothwendigkeit folgen aus dieſer verderbten Quelle die einzelnen Handlungen, die vor Gott allzumal Sünden ſind; ja ſelbſt adfectus peccata mortalia (VI, 1, 227). Eine justitia civilis kann es nicht geben; mit dem Verluſte des göttlichen Geiſtes ſind die Grundlagen aller Sittlichkeit geſchwunden, und wenn die Menſchheit nicht in unmenſchliche Frevel und gräuliche Laſter gefallen iſt, ſo iſt dieß nicht der Güte der menſchlichen Natur, ſondern der göttlichen Vorſehung zuzuſchreiben, die durch verſchiedene Veranſtaltungen die Böſen zwingt und „verhebt“. Alle menſchlichen Verſuche zur Gerechtigkeit und Frömmigkeit ſind nichtig und verkehrt; quae homines sine verbo Dei ex bona intentione Deo obtrudunt, falsa sunt et a Diabolo dictata. Alles menſchliche Geſetz iſt nur ſehr bedingt berechtigt, in vielen Dingen falſch und ungöttlich (wie z. B. der Diebſtahl geſtraft wird, die Lüge, die doch viel ärger iſt, ſtraflos bleibt, VI, 1, 210), alle menſchliche Geſellſchaft nur ein Nothſtaat, der unter Vorausſetzung der Uebertretung der göttlichen Gebote allein zuläßig, nur

Strafe der Sünde, an sich aber, eben weil er die Sünde voraussetzt, unsittlich ist. So sehr treibt Zwingli das Verderben der Welt auf die Spitze, daß er selbst die einfachsten Verhältnisse des Vertrags, das Eigenthumsrecht u. s. w. für bloße Folge der Sünde erklärt, und als Ideal des menschlichen Daseins eine radicale Auflösung unserer jetzigen Zustände in patriarchalische Einfachheit fordert, in der Jeder vollkommen frei von beengenden Gesetzen rein nach dem göttlichen Geiste lebt. (Predigt von göttl. und menschl. Gerechtigkeit.) Es ist dieß nichts als die consequente Ausführung des Gegensatzes zwischen Gottes Geist im Menschen und seiner fleischlichen Selbstsucht, des Satzes, daß nichts gut ist, als was unmittelbar von Gott kommt*).

---

*) Schenkel (Wesen des Protest.) und Zeller behaupten übereinstimmend auf Grund der Stelle im Comm. zum Evang. Matthäi VI, 1, 241 ff., daß Zwingli nicht Unfähigkeit zu allem Guten, sondern ein von Natur zurückgebliebenes Wirken des göttlichen Geistes im Menschen lehre, natürliche Gotteserkenntniß und auch eine gewisse natürliche Fähigkeit zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes dem Menschen zuschreibe. Allein von einer **natürlichen** Gotteserkenntniß kann bei Zwingli überall nicht die Rede sein, und in eben der Stelle VI, 1, 241 sagt er ausdrücklich, mit Beziehung auf **Röm. 1**: Accessit Paulus nonnihil ad gentilium, quum de Deo loquuntur, **usum — non** quod sic sentiat, quod dei cognitio et lex ab humana ratione **proficiscatur** — unde caute subjungit: Deus patefecit eis, ne quis putaret hanc **a se aut suis** viribus habere. Unter „Natur“ verstehen die Heiden summi numinis operationem et providentiam (Beweise aus Cic. und Seneca). Was Seite 242 zwischen den Citaten aus Cicero und Augustin folgt, ist so verwirrt und zusammenhangslos, daß wir hieraus gegen die übrigen klaren Stellen keinen Beweis ziehen möchten. Was die ganze Ausführung beweist, ist nur, daß Zwingli die erlösende Thätigkeit des göttlichen Geistes so weit faßt, daß das specifisch **Erlösende** daran verloren geht. Gerade die Spannung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch zwingt ihn am Ende, jenes Verlassensein von Gottes **Geist, als das** er die Erbsünde wesentlich faßt, zu modificiren und anzunehmen, daß Gott seine Wirkungen nicht durch den Sündenfall habe unterbrechen lassen. Allein dieß gehört nicht in die Lehre von der Sünde, sondern von der **Erlösung**. Das andere aber, was man geltend machen könnte, daß ja nach **Zwingli's** Lehre dann der Mensch aufhörte Mensch zu sein, erledigt sich damit, daß die Fähigkeit zur Gotteserkenntniß und das Verlangen danach geblieben ist, nur so, daß die Wirklichkeit derselben von menschlicher Kraft nicht erreicht werden kann. Religion ist im Menschen auch im Zustande der Sünde; er bildet sich Vorstellungen von Gott, er verehrt seine Gedankengebilde, er hat die Ahnung der Wahrheit, aber diese selbst nicht. Die heidnischen Religionen sind

Dieſe Sündhaftigkeit, die Zwingli als bloßen Zuſtand morbus oder Breſten nennt, verdammt, für ſich genommen, Alle die damit behaftet ſind; denn wir werden als Feinde Gottes und damit in der Verdammniß geboren. So wenig der Jäger einen jungen Wolf ſchont, wenn er auch noch keinen Raub begangen hat, weil nothwendig die räuberiſche Art in ihm hervorbrechen wird: ſo wenig kann Gott den Menſchen ſchonen, weil er mit einer ſündigen Natur behaftet iſt. III, 634 bejaht Zwingli mit ausdrücklicher Beziehung auf unmündige Kinder die Frage, ob der Breſten von Adam her mortales omnes diris aeternae mortis addicat, und berichtigt p. 637 die früher (in der Schrift vom Touf II, 1, 278) ausgeſprochene Vermuthung, daß die Kinder, die nicht haben wirklich ſündigen können, auch nicht verdammt ſeien*).

Damit iſt die gewöhnliche Vorſtellung, daß Zwingli „milder" als die übrigen Reformatoren von der Erbſünde lehre, hinlänglich widerlegt. Der Differenzpunkt zwiſchen ihm und der übrigen proteſtantiſchen Dogmatik liegt einzig und allein in der Frage: Iſt dieſer ſündhafte Zuſtand eine Schuld des Einzelnen, kann er daher Sünde im eigentlichen Sinne des Worts genannt werden? Nein, antwortet Zwingli, denn zum Begriff der Schuld gehört allerdings nothwendig das Moment der That; ein Zuſtand, eine bloße Anlage, die Jemand ohne ſein Zuthun von Geburt hat, kann nicht in Wahrheit Sünde ſein. Unter Sünde verſtehen wir ein Werk, nichts Weſentliches, das in uns bleiben und in uns wohnen kann; für das letztere paßt nur die Bezeichnung „Breſt". Adams Sünde allein iſt wirkliche Sünde, Schuld und Verbrechen; der dadurch herbeigeführte Zuſtand nur Strafe der Schuld, nicht die Schuld ſelbſt. Deßhalb ſagt auch Paulus ausdrücklich, der Tod habe geherrſcht

eben dadurch entſtanden, daß der religiöſe Drang des Menſchen ſich ſelbſt Befriedigung gab, ſtatt ſie von Gott zu erhalten; daher ihr gemeinſchaftlicher Charakter, daß ſie den wahren Gott nicht finden, ſondern, dem Weſen der Sünde getreu, im Kreiſe des Endlichen bleiben, und Creaturen zu ihren Göttern machen. Vgl. VI, 1, 235. Numinis reverentia ac religio etiam apud Ethnicos fuit. Quod si qui sunt, qui metu numinis non tenentur, pecudes verius quam homines dicendi sunt. At quae est apud impios religio non est perpetua et constans.

*) Inwiefern allerdings dieſe Lehre inconſequent iſt, wie Zeller behauptet, wird ſogleich beſprochen werden.

ἐπι τους μη ἁμαρτησαντας ἐπι τῳ ὁμοιωματι της παραβασεως Ἀδαμ, über solche die (sofern, wie bei Kindern, nur die Erbsünde in Betracht kommt) nicht wirklich gesündigt haben. So bestimmt übrigens Zwingli diese Unterscheidung zwischen Sünde und Brest macht, so wenig sträubt er sich dagegen, uneigentlich auch die Erbsünde peccatum zu nennen, weil sie fons, ingenium peccati ist; und so unterschreibt er in Marburg den Satz, daß die sünd uns sye von Adam anerboren und ufgeerbet, und sye ein söliche sünd, daß sie alle menschen verdammet; und wo Jesus Christus uns nit zu hilf kommen wäre mit sinem tod und leben, so hätten wir ewig daran sterben und zu Gottes rych und seligkeit nit kommen müssen.

Trotzdem veranlaßt die Bezeichnung der Erbsünde als eines Bresten Schenkel zu dem Vorwurf einer oberflächlichen, zu leichten Auffassung der Sünde. Sie ist nur ein Zustand, also — meint Schenkel — etwas ganz Unschuldiges; „dieß ist die anfängliche Anschauung und auch im Fortgang findet sich leider keine Aenderung. — Wenn die Wirkung Sünde ist, warum sollte es die Ursache nicht sein?" Dieses „warum" beweist, daß Schenkel den Knoten der Frage nicht gefunden hat, denn gerade ein solches darum läugnet Zwingli aus dem Grunde, weil zur Sünde die That, die bewußte That gehöre. Ebenso ungenau ist Schenkels Satz, daß erst den die Erbsünde verdamme, der sich seines Zwiespalts mit Gott bewußt sei; es beruht dieß auf der falschen Voraussetzung, daß für Zwingli die Verdammlichkeit des Menschen durch seine Schuld bedingt sei, während er die Erbsünde auch ohne Schuld die Kinder verdammen läßt, und nur keine Schuld annimmt, wo keine bewußte That möglich ist. Unschuldig (in des Worts engstem etymologischen Sinne) mögen die Kinder, etwas Unschuldiges mag die Erbsünde sein, aber sie verdammt doch.

Also handelt es sich um einen bloßen Wortstreit? und wenn Zwingli, wie er sich wohl bewußt ist (II, 1, 287 ff.), von der ganzen bisherigen Theologie abweicht, so ist dieß bloß Folge der größeren Schärfe seiner Definitionen? Doch nicht; Schenkel hat Recht, wenn er eine tiefere Differenz herausfühlt; nur hat er sie nicht richtig bestimmt. Sie liegt darin, daß Zwingli vermöge seines Begriffs vom Gesetz die Verdammlichkeit der Erbsünde nicht festzuhalten vermag, sobald er sich das Wesen des Gesetzes in seinem Verhältniß zur

Religion klar macht. Sünde, ſagt er, iſt nur da, wo das Geſetz iſt; ubi non est lex, ibi non est praevaricatio. Der Zuſtand, in dem wir uns von der Geburt an ohne unſer Zuthun befinden, kann von uns nicht als Sünde erkannt werden, bis wir in wirklichen Gegenſatz gegen ein als verbindlich gewußtes Geſetz getreten ſind; denn nicht in der Natur des Menſchen, die nicht anders ſein könnte, ſondern im Widerſpruch gegen das Geſetz liegt das Weſen der Sünde. Allein wenn nur der ſchuldig ſein ſoll, der dem Geſetze, das er erkannt hat, nicht gemäß iſt, warum verdammt die Erbſünde? Weil ſie ein Zuſtand iſt, antwortet Zwingli, der dem Geſetz, dem Willen Gottes nicht adäquat iſt, der die φιλαυτια in ſich ſchließt, ſtatt die Dispoſition zu vollendeter Heiligkeit — und er verfällt damit in die oben nachgewieſene Antinomie, daß das einemal das Geſetz nur für den Menſchen als pädagogiſches Mittel mit ſubjectiver Verbindlichkeit gegeben ſein ſoll, das anderemal ſeine unbedingte, objectiv normirende Kraft angenommen und auf Weſen ausgedehnt wird, für die es gar nicht vorhanden iſt. Haben wir oben nachgewieſen, daß Zwingli das Geſetz nur in der erſten Bedeutung feſthalten kann, ſo gilt von der Verdammlichkeit der Erbſünde gleichfalls, daß ſie nur eine ideelle iſt, die Conſequenz eines Verhältniſſes, das in der Wirklichkeit gar nicht beſteht; wie das Geſetz ſelbſt zur religio drängt, ſo iſt in derſelben auch jene Verdammlichkeit von vorn herein aufgehoben; die Erbſünde wird zu einem von Gott geordneten Zuſtand, der nach dem göttlichen Plane die Vorausſetzung der Erlöſung iſt.

Dieſe Löſung des Widerſpruchs iſt denn im Anamnema enthalten, deſſen Darſtellung wir abſichtlich an's Ende verlegen, um die allmähliche Entwicklung des Zwingliſchen Syſtems zu veranſchaulichen. Erſt hier wird die Frage erörtert, wie denn der Fall und die dadurch begründete oder hervorgetretene Sündhaftigkeit ſich zum Ganzen des göttlichen Weltplans verhalte, erſt hier der Verſuch gemacht, für die That Adams, die als unbegriffenes Räthſel in der Geſchichte ſteht, im göttlichen Weſen ſelbſt den ewigen Grund zu ſuchen.

Es muß auffallen, daß ſo ſpät erſt Zwingli zu dieſer Auffaſſung gekommen iſt, da alle Elemente dazu ſchon vor Abfaſſung des Commentars ſich finden. Die Grundlage, die Lehre von der göttlichen Vorſehung ſteht feſt; daß das Böſe im Ganzen betrachtet gut

ſein muß, iſt im Weſen Gottes gegründet; daß die höchſte Einheit Gottes und des Menſchen, in der ſich ſeine Selbſtmittheilung erſt vollendet, durch den Fall bedingt ſei, ſetzen alle Schriften voraus; aber auch daß das Böſe für den Menſchen ſelbſt religiöſen Zwecken diene und dazu von Gott geordnet ſei, wird von Anfang an behauptet. Nicht nur ſagt die Auslegung, daß dem Glaubigen auch das Sündigen zum Beſten diene, ſofern er dadurch ganz und gar auf Gottes Gnade allein vertrauen lerne; ſondern auch univerſell ſtellt das in jeder Hinſicht merkwürdige Schreiben an die Toggenburger (Juni 1524, VII, 352) das Böſe als pädagogiſches Mittel in der Hand der Vorſehung dar. Zwingli dankt Gott, daß ſeine Landsleute aus der ägyptiſchen Finſterniß erlöst ſind, worin ſie, wie er hofft, den wunderbaren Rath der göttlichen Weisheit ſehen werden, die den Menſchen, wenn er überweiſe wird, nach ſeinen Rathſchlägen und Erfindungen wandeln läßt, bis daß er in eine ſolche Unwiſſenheit kommt, daß er Nichts denn ein Fleiſch wird, bei dem Gott nicht bleibt. „Solche ſtockblindheit hätte an den menſchen ohne beſunderes urtheil Gottes nicht mögen fallen, ſunder Gott laßt ſolche finſterniß darum wachſen, daß der menſch an ſeiner eigenen unwiſſenheit und mißwandel die verführung des fleiſches, und herwiederum das liecht und gewüße des göttlichen wortes erlernete — dieß hat uns der allmächtig Gott alles zugefügt, damit wir ſin macht und gnad, und dagegen unſer breſten blindheit und ſchuld deſto heller erkanntind. — Wir dürfen nur dieſe Auffaſſung von der Geſchichte der Kirche auf die der Menſchheit ausdehnen, um die Entwicklung des Anamnema zu haben.

Hier erſt wird die Frage erledigt, wie es mit Gottes Weltplan vereinbar ſei, daß Adam gefallen; hier erſt wird klar die Conſequenz gezogen, daß wenn Alles durch die göttliche providentia geordnet iſt, auch der Fall und die damit beginnende Sündhaftigkeit nur ein von Gott gewolltes und geordnetes Mittel ſeiner ewigen Zwecke ſein kann. Daher überſchreibt Zwingli das fünfte Kapitel: Non esse alucinatam divinam sapientiam sive creando, sive per legem docendo hominem quem lapsurum esse sciebat — und daß in den letzten Worten, ſowie in dem gleichfalls gebrauchten ut labi posset (IV, 199) kein Widerſpruch gegen die directe göttliche Anordnung des Falls liegt, erhellt auf's ſchlagendſte aus der Beweisführung ſelbſt, aus dem

gleich folgenden Horum utrumque (den Fall der Engel und der Menschen) operatus est Deus.

Der letzte Grund des Falls liegt in dem Zweck der Schöpfung. Die intelligenten Wesen sind dazu geschaffen, Gott als das höchste Gut zu erkennen und zu genießen. Erkenntniß aber ist für einen endlichen Verstand durch Gegensätze bedingt; wir erkennen Jedes nur, indem wir zugleich sein Gegentheil erkennen. Justitia quomodo cognosceretur ni esset injustitia? Nam bonum non cognoscitur quid sit, ni malum sit, cujus comparatione et aestimatione boni ratio surgat. Porro injustitiam in sese nobis ostendere numen quum nulla ratione posset, per creaturam injustitiae exemplum produxit. Angelo et homini quod rectum et sanctum est praescripsit, et contra quod iniquum et perfidum erat vetuit. Nondum erat injustitia, quum nemodum transgressus esset legem. Transgreditur ergo uterque, quia uterque scire debuit, quid esset justitia et innocentia (daher die alsbaldige Offenbarung der Gerechtigkeit in der Strafe). Bono igitur angeli et hominis factus est uterque ad istum modum, ut labi posset. Lapsu enim angeli perfidia et mendacium emerserunt, hominis lapsu peccatum et injustitia*). At ista velut indices veritatis ac fidei innocentiae ac justitiae vultum utrique ordini demonstrant. So ist also weder die Güte noch die Weisheit Gottes durch den Fall geschmälert, denn die Güte hat dem Menschen Erkenntniß Gottes mittheilen wollen und die Weisheit den Weg dazu gefunden.

Der Fall folgt damit nothwendig aus der Schöpfung der Menschen selbst; der Mensch konnte gar nicht anders geschaffen werden, wenn Gott nach seiner ewigen Güte sich offenbaren wollte; so ist der Widerspruch zwischen der Wirklichkeit der Sünde und dem göttlichen Gesetze in der That auf die oben bezeichnete Weise gelöst, so gelöst, daß das Gesetz selbst die Wirklichkeit der Sünde fordert. Einheit mit Gott ist nur möglich, wenn zuvor der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen in seiner ganzen Schärfe erkannt ist; und damit er erkannt werde, muß er wirklich sein. So bestimmt Zwingli's

*) Es ist nicht abzusehen, wozu diese Unterscheidung: Zwingli legt auch um so weniger Gewicht darauf, als er überhaupt den Fall der Engel nur nebenher anführt.

Auffassung der Gottesidee auch diese Lehre; hat er dort die Gegensätze des Endlichen und Unendlichen bis in die äußerste Spitze verfolgt, aber eben deßwegen das Eine nur in Beziehung auf das Andere denken können, so tritt dieselbe Denkweise auch im Wesen des Menschen hervor; so wenig Gott für Zwingli denkbar ist ohne seinen Gegensatz, so wenig ist der Mensch denkbar ohne die Sünde; ja die Sünde erst macht sein Wesen begreiflich, indem sie dem in ihm liegenden Gegensatz seine wahre Bedeutung giebt und ihn insoweit versöhnt, als in der Einheit des göttlichen Willens das Fleisch, statt der bloße Feind des Geistes, Mittel zu seiner Entwicklung wird. In der Bestimmung der Natur des Menschen zeigt sich ja überhaupt nur wie in einem Brennpunkt das allgemeine Verhältniß Gottes und der Welt.

Ein Widerspruch zwischen der Anschauung des Anamnema und Zwingli's früheren Schriften, wie ihn Herzog zu finden glaubt, ist also nur insofern vorhanden, als jenes dem Fall Adams seine metaphysische Grundlage giebt. Die Lehre vom Falle Adams, und die Lehre des Anamnema schließen sich nicht aus, sie vereinigen sich darin, daß der Fall und der dort geschilderte Zustand des Menschen sich wie actus und potentia verhalten. Der Fall Adams unterscheidet sich nur dadurch von dem Sündigen der späteren Geschlechter, daß er der erste Fall, der Anfang der Geschichte überhaupt war; die Sünde ist durch ihn nicht erzeugt worden, sondern nur in die Wirklichkeit eingetreten. Will die gewöhnliche Lehre besagen, daß wir durch Geburt in dem Zustande sind, in dem Adam nach dem Fall war, so gehört nach Zwingli bei jedem Einzelnen noch die That dazu, und die Wahrheit ist, daß wir fallen, wie Adam fiel, nicht weil er fiel, sondern weil wir dieselbe Natur haben, die er mit sich brachte, weil überhaupt, wie das Leben der Menschheit im Ganzen, so das Leben jedes Einzelnen erst mit dem Falle wirklich wird. Der Mensch fängt damit an, Mensch zu werden, daß er fällt, daß der Gegensatz, der sein Wesen ist, wirklich wird.

Ist aber so aus dem Wesen Gottes, aus seinem Willen sich mitzutheilen die Sünde als nothwendig deducirt, so fordert sie zugleich wieder ihre Aufhebung. Denn der in ihr hervorgetretene Gegensatz zwischen dem Menschen und Gott ist der gerade Widerspruch gegen den Zweck der Schöpfung, der dahin geht, ut homo

commercium cum summa mente haberet. Hujus-autem commercii spes omnis intercidisset, si lapsui providentia medelam non procurasset (IV, 140), denn die Sünde beſteht ja eben in der Entfernung von Gott, und ſelbſt die dafür verhängte Strafe kann als Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit nicht erkannt werden, ſo lange der Menſch in der Sünde bleibt; zu der Manifeſtation der Gerechtigkeit muß der Erweis der Güte kommen*), zugleich mit dem Falle auch die Erlöſung geordnet ſein, als die Verwirklichung der religio, der Einheit Gottes und des Menſchen. Darin erſt kommt der Schöpfungsrathſchluß zur Vollendung; darin erſt hat Gott ſeine wirkliche Mittheilung an die Geſchöpfe erreicht, wie ſeine Güte ſie verlangt. Die Güte iſt es, die Gott treibt; als Gerechtigkeit muß ſie ſich zuerſt offenbaren, die Abſolutheit Gottes gegenüber dem Endlichen, den Gegenſatz zur Wirklichkeit und zum Bewußtſein bringen, als Gnade ihn wieder aufheben, und thatſächlich beweiſen, daß zu eigenem Heil der Menſch gefallen iſt. So haben ſich die göttlichen Eigenſchaften, ſeine Unendlichkeit als Gegenſatz gegen das Endliche, und ſeine Unendlichkeit als der Wille der Selbſtmittheilung in der Schöpfung ſelbſt in Fall und Erlöſung vermittelt. Die ganze Geſchichte des Verhältniſſes zwiſchen Gott und Welt iſt nichts, als die fortſchreitende Verwirklichung und Löſung dieſes Einen Gegenſatzes, die Abkehr von Gott und die Rückkehr zu ihm. Dieſe ſchöne, große Auffaſſung iſt ausgeſprochen in den Worten des Commentars: Hinc ergo religionem originem sumsisse luce clarius videmus, ubi Deus fugitivum hominem ad se revocavit, qui alioqui perpetuus desertor futurus erat.

Zweiter Abſchnitt.

Die Religion als Erlöſung.

A. Der Rathſchluß der Erlöſung.

Um darzuthun, wie Zwingli allmählich dazu kam, auch den Fall in die Einheit des göttlichen Schöpfungswillens aufzunehmen, haben

*) Fid. rat. IV, 5. Hactenus — bis zur Vertreibung Adams aus dem Paradieſe — manifestabatur dei justitia. Porro quum tempus esset prodendae bonitatis, quam non minus ab aeterno quam justitiam ostendere constituerat, misit filium etc.

wir im vorangehenden Abſchnitt den ſtrengen Gang des Syſtems verlaſſen; hier liegt ein gleiches Intereſſe nicht vor, denn von Anfang an führt Zwingli die Erlöſung allein auf den gnädigen Willen Gottes zurück, und die ganze Entwicklung dieſer Lehre beſteht in dem Fortſchritt von dem einfachen Ausdruck des Hauptſatzes zu ſeinen verſchiedenen Conſequenzen. Wir gehen alſo hier den natürlichen Weg vom Willen Gottes zu ſeiner Verwirklichung, indem wir zunächſt den Rathſchluß der Erlöſung näher beſtimmen, den die bisherige Entwicklung als mit dem Willen der Schöpfung nothwendig gegeben uns gezeigt hat.

Die Erlöſung iſt gegründet in einem freien, mit dem Schöpfungswillen gleich ewigen Decrete der göttlichen Liebe, welche in Chriſto für die einzelnen Menſchen zugleich mit dem Falle ihre Herſtellung zur Gemeinſchaft mit Gott beſchloſſen hat.

1) Der Rathſchluß der Erlöſung iſt frei, gleich ewig mit der Schöpfung, allein aus Gottes Barmherzigkeit hervorgegangen. Daß die früheren Schriften wenig Gelegenheit haben, auf ein ewiges Decret zurückzukommen, ergiebt ſich aus ihrem oben bezeichneten Charakter; ſie ſind ganz gegen die Verachtung des hiſtoriſch ausgeſprochenen göttlichen Willens gerichtet, und haben es alſo mit der die Gegenwart betreffenden practiſchen Seite des Erlöſungswerkes zu thun. Die practiſchen Conſequenzen der Lehre von Gott als dem höchſten Gut, die Autorität der Schrift, die alleinige Verſöhnung in Chriſtus treten daher in den Vordergrund. All min arbeit und unruw, ſagt Zwingli 1522 (I, 86), ſtreckt ſich dahin, daß alle menſchen recht erlernind, was großer gnaden und heils der ſun Gottes uns geben hab, daß alle zuflucht zu Gott werd ghebt durch das thür heilig lyden Chriſti, daß ſin lehr harfürgezogen und der menſchen hinder ſich gethon werde. Der Rathſchluß der göttlichen Gnade erſcheint zeitlich bedingt durch das Mitleid mit der gefallenen Menſchheit, und in ſeiner Verwirklichung von Chriſti Leiden abhängig. Allein ſo wenig dieſe Schriften darauf ausgehen, theoretiſch zugleich alle Folgerungen zu ziehen, ſo ergiebt ſich doch aus dem Satze, daß Gott das höchſte Gut ſei, von ſelbſt auch für die Auslegung (Art. 50. Predigt v. göttl. und menſchl. Ger. I, 431), daß Chriſti Sendung Erweis der

luteren gnad Gottes sei, der um sin selbs willen vergiebt. Noch deutlicher spricht der Commentar, wenn er die Zurückrufung Adams, den Anfang der Religion allein aus der göttlichen Barmherzigkeit ableitet, und die Verheißung des Erlösers erst als Folge dieses ersten Schritts darstellt (III, 173). Zum bestimmten Ausdruck übrigens kommt der Gedanke Zwingli's in der Zeit, wo er überhaupt durch die Streitigkeiten mit den Wiedertäufern genöthigt war, über das gegenwärtige Leben des Menschen hinaus und zurück in seinen Grund im göttlichen Willen zu gehen. Der El. in Catab. str. (1527) lehrt, daß in Voraussicht des Falls Deus foedus jam concinnaverat, antequam homo esset formatus; medelam composuerat, priusquam iste sibi vulnus infligeret — ut pacem aeternam atque laetitiam haberemus — woran sich dann die schon gegebene Ausführung des Anamnema anschließt.

Daß dieser Rathschluß ein freier, von Nichts abhängiger Erweis der göttlichen Liebe ist, daß in ihm die göttliche Gerechtigkeit, die Strafe des Sünders verlangt, schon überwunden sein muß, lehrt schon der Commentar; Gott tödtet Adam nicht, sondern nur quatenus justitia exigit verwandelt er seinen glücklichen Zustand in einen leidensvollen; fervente facinoris justa ira benignius quam culpa mereretur judicavit. Es liegt an dieser Bestimmung, die auch damit schon gegeben ist, daß der Rathschluß der Erlösung gleich ewig mit dem der Schöpfung, nicht durch zeitlich Geschehendes oder durch die Voraussicht eines solchen vermittelt ist, deßwegen sehr viel, weil sich sowohl die Prädestinationslehre als die Lehre vom Werk Christi darauf gründet.

Der Inhalt des so von Gott beschlossenen Bundes ist nichts Anderes, als die wahre Religion, die darin besteht, daß er unser Gott und wir sein Volk sind (III, 419), die Herstellung des richtigen Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf, die unbedingte, willige, bewußte Unterwerfung unter den Alles bestimmenden Geist, mit Einem Wort, die Sendung des göttlichen Geistes selbst, als die thätige, energische Selbstmittheilung des höchsten Gutes.

2) Der von Gott beschlossene Bund ist wesentlich ein Bund in Christo, und stellt sich also näher dar als die ewige Vorherbestimmung Christi als des Erlösers und Mittlers. Christus ist die höchste, vollkommenste Offenbarung der göttlichen Liebe, die Vollen-

dung und der Mittelpunkt ſeiner Selbſtmittheilung, das von Ewigkeit beſchloſſene Ziel der ganzen Weltentwicklung, in dem der Wille Gottes ſich erſt ganz erfüllt. In dieſem Sinne wird geſagt, daß um Chriſti willen Gott die Menſchen erlöſe. Deus beat sed per Christum, hoc est per se ipsum, per bonitatem ac gratiam suam. So iſt es alſo nicht zu verſtehen, als ob Chriſtus und ſein Werk ein für Gott von außen kommender Beweggrund, als ob die Erlöſung an Chriſti Tod geknüpft wäre; vielmehr iſt die von Chriſto vollzogene Verſöhnung ſelbſt von dem Erlöſungswillen der göttlichen Barmherzigkeit abhängig. Quod justitiam oblato filio placavit, itidem est misericordiae opus. Das Anamnema, auch hier die conſequenteſte Darſtellung, lehrt, daß zugleich mit der Anordnung des Falls Gott die Welt neu zu ſchaffen und zu beleben beſchloſſen habe durch vollſtändiges Eingehen in die Endlichkeit. Alle andern Thaten Gottes ſind nur umbra praefigurata ejus commercii, quod aliquando per filium suum cum mundo initurus erat. Una via, una vita, una veritas, unus mediator Dei et hominum Christus. — Die Frage, ob Gott die Welt auch anders hätte erlöſen können, wird bald von der Satisfactionstheorie aus verneint, bald im Intereſſe der göttlichen Allmacht und Weisheit bejaht — wiewohl leicht zu ſehen iſt, daß eben dieſe Eigenſchaften gleichfalls die Verneinung fordern.

3) Misit ergo Deus filium, qui nostra fieret justitia, sanctificatio et redemptionis pretium; idque iis modo fieret, qui a Deo electi atque intus spiritu docti id firmiter crederent (Am. ex. III, 498). Somit iſt der Umfang der Erlöſung, ſind ihre einzelnen Objecte beſtimmt, nur auf dieſe bezieht ſich die Thätigkeit Gottes und Chriſti; und zwar machen ſie nur einen Theil des Menſchengeſchlechts aus.

Daß die Prädeſtinationslehre eine weſentliche Stelle in Zwingli's Syſtem einnehme, braucht nicht mehr nachgewieſen zu werden. Ebrards Behauptungen haben von Schweizer die gebührende Zurechtweiſung erfahren, und Zeller hat gezeigt, daß man dieſes Dogma als Mittelpunkt des Zwingliſchen Syſtems darſtellen kann, ohne ſeinen Ausſprüchen im Einzelnen viel Gewalt anzuthun. Allein die Frage iſt noch nicht erledigt, welche Stellung dieſe Lehre in Zwingli's Gedankenkreiſe wirklich gehabt habe.

Es iſt ſchon oben darauf hingewieſen worden, wie ſpät Zwingli dieſe Lehre entwickelt hat; ſie erſcheint als die theoretiſche Conſequenz der Art und Weiſe, wie Zwingli das Weſen der Religion, des Glaubens beſtimmt. In den Schriften, welche die Reformation begründet, und die ſchweizeriſche Kirche in's Daſein gerufen haben, in den Schriften, in welchen Zwingli in deutſcher Sprache ſein religiöſes Bewußtſein mit der größten Energie, mit der lebensvollſten Wärme ausgeſprochen hat, findet ſie ſich nicht; ſie tritt erſt auf, als er, durch Streitigkeiten innerhalb des Proteſtantismus genöthigt, ſein Syſtem theoretiſch vervollſtändigt und abgrenzt, ſie verdankt ſpeciell ihre Ausbildung dem Beſtreben eine ſichere Grundlage für die Zuläßigkeit der Kindertaufe zu erhalten. Sie iſt ein nothwendiges Element des Zwingliſchen Syſtems; in ſeinem reformatoriſchen Bewußtſein iſt ſie nicht geweſen.

Hier iſt vielmehr der Mittelpunkt aller Lehre der Satz, daß alles Gute, aller Glaube und alle Seligkeit allein von Gott komme, „von dem Vater der Liechteren;" und als Kehrſeite deſſelben tritt auf, daß auch der Unglaube, das Verhärtetſein allein dem göttlichen Willen zugeſchrieben werden müſſe, der Gute und Böſe mache, wie er ſie haben wolle. Allein was Zwingli dabei im Sinne hat, iſt nur die lebendige Gegenwart, über die er nirgends auf ein ewiges Decret zurückgeht; ſein ganzer Begriff der Religion kann ohne dieſe theoretiſche Reflexion ungeſchmälert beſtehen. Selbſt der Commentar kennt keine Prädeſtinationslehre; denn wo im Abſchnitt de merito (III, 282) das Wort praedestinatio gebraucht wird, iſt es ganz gleichbedeutend mit providentia, und ſagt bloß, daß alles Geſchehen von Gott zum Voraus beſtimmt ſei; es bezieht ſich auf die Handlungen, nicht auf die Perſonen*). Wenn im Antib. adv. Ems. III, 140 von providentia quam aliter praedestinationem vocant die Rede iſt, ſo wird als deren Bedeutung nur angegeben: libera dei voluntate sic vel sic nascimur, vivimus, degimus. Wenn im Comm. III, 284 die Frage aufgeworfen wird: Cur fecisti me ad hunc modum, ſo antwortet Zwingli: Ad hunc abi, qui illos creavit,

*) Es iſt eine Verwechslung verſchiedener Bedeutungen, wenn Zeller ohne Weiteres die praedest. des Commentars im gewöhnlichen Sinne nimmt, und Stellen aus dieſem und dem Anamnema nebeneinander ſtellt, als bedeute praedest. in beiden daſſelbe.

et rationem actionum ejus ab illo percunctare — nos scimus figulo potestatem esse, ex eodem luto facere aliud quidem vas ad honorem, aliud autem ad contumeliam. Was am nächſten an die Prädeſtinationslehre ſtreift, ſind alſo nicht Zwingli's, ſondern des Apoſtels Worte. Für Zwingli bezeichnet das prae bis jetzt keineswegs ab aeterno, ſondern nur die vollſtändige Abhängigkeit der Menſchen von Gott, die Priorität der Urſache. Näher kommen der eigentlichen praedestinatio, als Erwählung der Einzelnen zum Glauben oder Unglauben durch ewigen Rathſchluß zuerſt die decl. de pecc. orig., wo beiläufig Röm. 9—12 angeführt wird, und dann El. c. Catab. (1526 und 1527). Electio firma, libera ac minime alligata supra baptismum et circumcisionem, imo supra fidem et praedicationem (III, 424 ff.). Dieſer Satz wird bewieſen aus dem 8. Capitel des Römerbriefs. Das Heil, ſagt dort Paulus, kommt aus dem Glauben, der Glaube aber iſt nicht des Menſchen Werk, ſondern Gottes. Is ergo eam dat eis quos vocavit; eos autem vocavit, quos ad salutem destinavit; eos autem ad hanc destinavit quos elegit; elegit autem quos voluit. Das Heil ruht alſo allein in der göttlichen Erwählung, und dieſe iſt unbedingt frei, in nichts von dem Weſen des Menſchen abhängig, willkürlich. Die Entwicklung ſelbſt zeigt deutlich, daß Zwingli praedestinare bloß als Ueberſetzung von προορίζειν gebraucht, während das eigentliche Wort, das den letzten Grund des Heils im göttlichen Willen bezeichnet, die electio (προεγνω) iſt. Daher p. 424 electio aut illam sequens praedestinatio. Auch hier alſo wird das Wort nur gebraucht in dem Sinne des wirkſamen, göttlichen Willens, daß ein Menſch ſo ſei; praedestinare iſt nur destinare antequam natus est; und einen vorzeitlichen Rathſchluß Gottes kennt Zwingli nur, wo er p. 429 die Stelle Eph. 1, 4. citirt. So ſchreibt Zwingli im Sommer 1527. Es iſt deutlich, daß der Römerbrief hauptſächlich ihn zur Ausbildung der Lehre veranlaßt hat *).

Allein die Conſequenz drängt ihn von ſelbſt weiter, und im Anamnema finden wir denn ſeine Lehre vollſtändig ausgebildet und mit ſeinen übrigen Anſchauungen vermittelt, wiewohl auch hier das

*) Es mag beiläufig bemerkt werden, daß Picus von Mirandula die Prädeſtinationslehre nur im Vorbeigehen berührt.

Wort, das er vorzugsweise gebraucht, electio ist. Electio est libera divinae voluntatis de beandis constitutio, oder (nach Quaest. de sacr. bapt. 1530. III, 572) aeterna praesensque super his qui aeterna beatitudine usuri sunt constitutio. Die Meinung, daß Gott einen Menschen prädestinire, wenn er vermöge seiner Weisheit gesehen, wie er sein werde — quae olim scholas colenti placuit — wird entschieden verworfen; si destinatio sequeretur nostram dispositionem, jam aliquid ex nobis ipsis essemus aut fieremus priusquam Deus de nobis constitueret. Eben deßhalb, weil nur von Gottes ewigem, unveränderlichem Willen die Erwählung abhängig ist, ist sie selbst unveränderlich. Manet electio firma.

Damit ist denn die Consequenz gezogen, daß der allgemeine göttliche Rathschluß, die Menschheit zu erlösen, wesentlich zugleich die Einzelnen als solche zum Gegenstand haben müsse. Dabei muß jedoch stehen bleiben, daß die Erwählung durchaus eine Erwählung in Christus ist, wie Zwingli gegen den Einwurf: Si per electionem ad Deum itur, ergo evacuatus est Christus (III, 429) ausdrücklich hervorhebt. Wenn freilich daneben die Erwählung so sehr als der einzige Grund des Heils dargestellt wird, daß ihre zeitliche Folge, der wirkliche Glaube nur beziehungsweise nothwendig ist (wie denn in unmündigem Alter Sterbende um nichts weniger erwählt sind, als die zum Glauben kommen); wenn mehrfach hervorgehoben wird, daß Gott die Seinen erwählt, wo sie sind, und die Erwählung insbesondere auch auf die Heiden, die vorchristliche Zeit sich ausdehnt (III, 572. 575. VI, 1, 242. VII, 549. VIII, 179), so ist in dem Zusatz „in Christo" offenbar nicht die Bedingung mit inbegriffen, daß der Erwählte in reale Beziehung zu dem historischen Christus trete, sondern nur das ausgesagt, daß die Erwählung eines Jeden gegründet sei auf den allgemeinen, in Christo als seinem höchsten Ziel sich vollendenden Erlösungsrathschluß. In Wahrheit ist ebenso Christus gesandt um der Erwählten willen; der Rathschluß der Schöpfung schließt in Einem untheilbaren Acte die erlösende Offenbarung und in ihr sowohl die Erwählung ihrer einzelnen Objecte als die Bestimmung ihres Trägers und Vermittlers in sich.

Steht somit fest, daß die Verwirklichung der göttlichen Offenbarung nur die Ausführung eines unabänderlichen, ewigen Rath-

ſchluſſes iſt, ſo erſtreckt ſich doch dieſer nicht auf alle Menſchen, die Erwählung iſt eine partikuläre, es ſteht ihr die repudiatio gegenüber, welche in gleich ewiger und unabänderlicher Weiſe den andern Theil der Menſchen von der Erlöſung ausſchließt, verwirft und verdammt. Schon die decl. de pecc. orig. (III, 362) ſtellt im Anſchluß an den Römerbrief electio und abjectio gegen einander, wiewohl die letztere mehr ein Belaſſen im Strafzuſtand ausdrückt; ſpäter wird ganz entſchieden auch der Zuſtand der Sünde, der Unglaube auf Gottes unabänderlichen Willen zurückgeführt; electio und reprobatio treten ſich gegenüber, ſowohl im göttlichen Willen, als in ihren zeitlichen Folgen. Wie bei dem Erwählten fortan Alles nur von der Erwählung abhängt, und er unfehlbar gerade das werden muß, wozu er beſtimmt iſt, ſo iſt auch der Verworfene ganz an ſeine Beſtimmung gebunden und erfüllt ſie wie ein unausbleibliches Schickſal. So hat den Eſau die göttliche Vorſehung geſchaffen, ut viveret, et impie viveret. Kurz, was die Menſchen thun, das thun ſie pro electione aut repudiatione (IV, 133 vgl. III, 572).

So iſt denn plötzlich in das Weſen Gottes eine Willkür verlegt, welche die ſtrenge Conſequenz durchbricht, mit der bisher aus dem Begriff des höchſten Gutes alle ſeine Eigenſchaften und Thätigkeiten abgeleitet worden ſind; eine Willkür, für welche in Gott ſelbſt kein Grund vorhanden zu ſein ſcheint; eine Willkür, welche die Güte Gottes aufzuheben droht. Wie kann die ewige Verdammniß eines Theils der Menſchen Gegenſtand des göttlichen Willens ſein, der die Welt, und insbeſondere die Menſchen dazu geſchaffen hat, daß er ſich ihnen zu genießen gebe? Zwingli ſtellt ſich dieſe Frage ſelbſt im Anamnema, und ſtellt dort als den Zweck der Verwerfung die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit auf. Quod si bona pars (fährt er p. 105 fort, nachdem er aus der Offenbarung Gottes bewieſen, daß er die Seligkeit der Menſchen wolle) aeternis ergastulis et latomiis mancipatur, quamvis id jure propter contumaciam irrogetur, huc tamen nati sunt divina providentia, ut justitiam illius exempla facti praedicent. p. 115: — Decreverat Pharaonis repudiationem et damnationem contumacia et perfidia ejus mundo patefacere, quam ille apud se constituerat antequam mundum crearet. Quibus manifeste datur intelligi quod dominus

hujuscemodi exemplis audaciae et pervicaciae mundo et potentiam et justitiam suam ostendit.

Wie iſt nun Zwingli, müſſen wir fragen, dieſer einzige Verſuch gelungen, für die Verwerfung eines Theils der zur Gottesgemeinſchaft geſchaffenen Menſchen einen Grund im Weſen Gottes zu finden? Da Zwingli eine Offenbarung Gottes nicht kennt, in welcher er rein objectiv ſein Weſen darſtellen wollte, ſo mußte dieſer Erweis der Gerechtigkeit an dem Beiſpiele der Verworfenen für die Erwählten berechnet ſein. Dann aber hat Zwingli vergeſſen, daß dieſe ſelbſt gefallen und im Strafzuſtande ſind, um an ihrem eigenen Beiſpiel die Majeſtät der Gerechtigkeit zu erfahren, daß ſie im Bewußtſein des Gegenſatzes zwiſchen ihrem Zuſtand und dem Geſetz ſich ſelbſt verdammen, verzweifeln und nur daran denken müſſen, wie ſie die ewige Strafe tragen werden*); er hat vergeſſen, daß er die Gerechtigkeit und Güte an jedem Einzelnen in dem Gegenſatze von Sünde und Gnade ſich darſtellen läßt, hat vergeſſen, daß er die Anordnung des Falls allein damit rechtfertigen konnte, daß er nothwendiges Mittel zur Offenbarung der Güte ſei, und alſo die Gerechtigkeit ſelbſt ſeine Aufhebung fordere. Quamvis jure propter contumaciam irrogetur iſt, wie jenes suo vitio cadit bei Calvin, eine ſophiſtiſche Ausflucht, und die Aeußerlichkeit mit Nichts entſchuldigt, in die er zurückſinkt, wenn er einen Theil der Menſchen rein zum Mittel für den andern herabſetzt, um die beiden göttlichen Eigenſchaften zur Anerkennung zu bringen, nachdem er in einer höheren, dem Weſen des Menſchen und der Einheit der göttlichen Weſensbeſtimmungen entſprechenderen Weiſe ſchon eine Vermittlung gefunden hat. Den Erwählten, die in der Verdammniß, die an ihnen ſelbſt haftet, in der Verzweiflung, die ſie zu überwinden haben, die göttliche Gerechtigkeit in ihrer ganzen vernichtenden Hoheit zu fühlen bekommen, iſt wahrlich ein ſolches weiteres Denkzeichen nicht nöthig. Ja, die Verworfenen können nicht einmal ein adäquates Mittel der Offenbarung ſein; denn iſt die Erkenntniß nur von der

*) Fidei ratio IV, 5. Adam quum videret factis mentem legis sese non implere suo ipsius judicio damnatus, abjecta spe potiundae felicitatis desperabundus a conspectu Dei abiens nihil nisi aeterni cruciatus dolorem ut laturus esset meditabatur.

Mittheilung des Geiſtes abhängig, ſo erhalten ſie ſelbſt keine Erkenntniß, und es gilt von ihnen nicht einmal, daß ſie es auch wiſſen und zittern; den Erwählten aber genügt das Beiſpiel allein nicht, wenn nicht der Geiſt es ihnen erklärt, und auch dann beweist die Verwerfung genau genommen nicht die Gerechtigkeit, ſondern nur die Allmacht Gottes, beweist, daß Gott ſich auch nicht offenbaren könne.

Aus der Zweiſeitigkeit der göttlichen bonitas als justitia und benignitas hat Zwingli den Gegenſatz von Sünde und Erlöſung, die Nothwendigkeit des Falls für die Verwirklichung der Religion, aber auch die Nothwendigkeit der Erlöſung deducirt; die Deduction, die vom Begriff des Menſchen und ſeiner Beſtimmung ausging, hat keinen Sinn, wenn ſie nicht alle Individuen begreift; unter der Vorausſetzung, daß Gottes letzter Zweck überhaupt Selbſtmittheilung ſei, iſt Gerechtigkeit und Güte vermittelt, ſind beider Anſprüche befriedigt worden. Warum nimmt Zwingli den ſchon überwundenen Gegenſatz noch einmal auf, um ihn nicht zu vermitteln, ſondern unvermittelt zu verewigen? Es läßt ſich gewiß mit vollem Recht behaupten, daß Zwingli aus der zweiſeitigen Gottesidee die Dualität der Prädeſtination nicht ableiten kann, daß er alſo dieſe Vorſtellung überhaupt anders woher aufgenommen hat. Der Grund dieſes inneren Widerſpruchs liegt in dem Conflict, in den Zwingli's Syſtem mit der Erfahrung kommt. Sein Syſtem fordert Erlöſung Aller; die Erfahrung lehrt das Gegentheil. Thatſache iſt, daß Viele ungläubig ſind, ungläubig bleiben, ungläubig ſterben und damit ihr Loos auf ewig entſcheiden; der Unglaube muß, wie Alles, von Gott vorhergewollt und beſtimmt ſein, alſo erkennen wir, daß die Ungläubigen von Gott dazu beſtimmt waren, nicht erlöst zu werden *).

Sehr bemerkenswerth iſt dabei nicht nur, daß Zwingli über den Grund der Erwählung in der göttlichen Güte lange im Klaren iſt, ehe er einen für die Verwerfung ſucht, ſondern auch, daß er es meiſt vorzieht, ſich auf die Unerforſchlichkeit des göttlichen Willens und ſeine Freiheit zu berufen. Ebenſo wichtig erſcheint das überall ſichtbare Beſtreben, den Umfang der Verwerfung möglichſt zu verengen, und für möglichſt Viele die Erwählung wahrſcheinlich zu machen.

*) Von Zwingli jedenfalls iſt entſchieden richtig, was Schweizer in ſeiner ref. Dogmatik über dieſen Punkt ſagt.

Die ungetauften Kinder der Chriſten, die der Heiden, die unmündig ſterben, viele Glaubige unter den Heiden zählt er zu den Erwählten, warnt, irgend einen temere zu den Verdammten zu rechnen, indem man von Jedem bis zum Beweiſe des Gegentheils annehmen muß, er ſei erwählt; nur den, qui fidei rationem exponi audivit, et in perfidia perstat ac moritur, hunc possumus fortasse inter miseros abjicere (de provid. cap. 6). Allein ſo ſehr für Zwingli's Syſtem auf dieſe Weiſe die Verwerfung bloß als Ausnahme erſcheint, ſo feſt ſteht ſie doch für ſeinen Glauben, und er bekämpft auf's Nachdrücklichſte die wiedertäuferiſche Lehre von der Wiederbringung — freilich bloß mit Stellen der Schrift (III, 435).

Es erhellt aus dem Bisherigen zur Genüge, in welcher Weiſe die Erwählungslehre dem Syſteme Zwingli's unentbehrlich iſt — ſie iſt die nothwendige Conſequenz ſeines Begriffs der Religion, des Glaubens. Iſt die Religion für Zwingli die Einwohnung des göttlichen Geiſtes, oder, vom menſchlichen Standpunkt ausgedrückt, das Bewußtſein des Menſchen, in allem Thun und Laſſen von Gott beſtimmt und Organ ſeines Geiſtes zu ſein, und iſt alle Ruhe des Gewiſſens, alle Sicherheit des perſönlichen Heils bedingt durch die zweifelloſe Gewißheit, daß Gott uns erleuchtet, zieht und führt, ſo iſt der Grund dieſes Bewußtſeins nichts Anderes als der Glaube, daß Gott das höchſte Gut, daß er in Allem wirkſam ſei, daß durch ſeine Vorſicht alle Dinge geſchehen. Dieſen Satz ſtellt Zwingli in den deutſchen Schriften überall als den Angelpunkt, als Anfang und Ende des Glaubens dar; die wahre Religion iſt nur da, wo Gott ſo erkannt wird. In dieſem Glauben liegt, wie leicht zu ſehen, die volle Gewähr für das Subject; wenn es ſich als Organ des gegenwärtigen Gottes, Alles was es thut, von Gott ſo gewollt erkennt, und darum ſich ganz an Gott läßt und hingiebt, ſo iſt damit von ſelbſt ausgeſprochen, daß Gott eben dieſes einzelne Subject ſo gewollt habe, und es iſt nur die theoretiſche Conſequenz der göttlichen Einheit, der Satz, daß aeterna esse oportet, quaecunque numen habet, was von jenem Glauben zum Glauben an die Erwählung führt — eine Conſequenz, die allerdings deßwegen auch für die Sicherheit des Glaubens von Bedeutung iſt, weil ſie es in der ſtärkſten Weiſe ausſpricht, daß der Glaube des Einzelnen und damit ſeine Seligkeit von Gott gewollt ſei, weil darin das Weſen des Glaubens als eines

wirklichen Verhältniſſes Gottes zum Menſchen ſeinen objectivſten Ausdruck findet.

Iſt gemäß dem Begriff der Religion der Menſch nur das Organ Gottes, Gott allein der Wirkende, der Menſch für ſich nichtig und unfähig, ſo wird der Gegenſatz dadurch auf die Spitze getrieben, daß ſein ganzes Sein nur die Folge eines ewigen Decrets, ſeine ganze Bedeutung nicht in ihm ſelbſt iſt, ſondern in dem überweltlichen Willen Gottes. Der Gegenſatz des Unendlichen und Endlichen, der ſchon im Begriff des Glaubens liegt, die Nichtigkeit und Bedeutungsloſigkeit des Menſchen für ſich zeigt ſich im hellſten Lichte. Andererſeits aber erhellt daraus auch die hohe Beſtimmung des Menſchen und der Werth der Einheit mit Gott am deutlichſten; der Menſch hat ſeinen unendlichen Werth darin, daß er Gegenſtand eines göttlichen Willens, daß er ein Zweck für Gott von Ewigkeit her iſt; die Einheit mit Gott, die in der Religion iſt, iſt keine zufällige, ſondern auf ewige Weiſe in Gottes Weſen ſelbſt begründet. In dem Glauben an die Erwählung weiß der Glaubige in Einem ſeine Nichtigkeit und Endlichkeit und ſeine unendliche Beſtimmung. Soll die Religion überhaupt Offenbarung des göttlichen Weſens im Endlichen, die vollendete Selbſtmittheilung Gottes an die geiſtige Schöpfung ſein, und macht dazu Gott das Einzelne als ſolches zum Gegenſtande ſeines Willens, ſo iſt die Erwählung des Einzelnen eben nur die höchſte Spitze des Eingehens in die Endlichkeit, und damit die conſequente Fortſetzung der Schöpfung ſelbſt, in welcher ſich die Beziehung zwiſchen Gott und dem Endlichen als die engſte und innigſte darſtellt. Nicht die Menſchheit im Ganzen als Träger der Offenbarung überhaupt, ſondern die Einzelnen ſind es jetzt, um deren willen Chriſtus in die Welt kommt; dieſe ideale, gewollte Beziehung Gottes zur Welt bedingt ſeine reale in der Menſchwerdung des Sohnes. Zwingli's Begriff der Religion fordert weſentlich dieſe abſolute Bedeutung des Subjects; iſt ſie nicht bloß phänomenologiſch, ſondern objectiv als wirkliches Verhältniß Gottes zum Menſchen aufgefaßt, als etwas, was nicht bloß für den Menſchen, ſondern für Gott ſelbſt iſt, wird ihr alſo unendliche Bedeutung beigelegt, weil ſie ein Act Gottes iſt, ſo muß auch das Object dieſes Actes, das menſchliche Subject der Religion zum Weſen Gottes ſelbſt gehören, Gott muß auf ewige Weiſe, wie er ſich als das höchſte Gut und demgemäß

ſeine Offenbarung will, auch den Gläubigen wollen, in dem und für den er iſt, und zwar den Gläubigen als Einzelnen, weil nur im Einzelnen die Religion iſt. Die Erwählung drückt ſo nur sub specie aeterni aus, was der Begriff der Religion in der Gegenwart darſtellt; ſie verhält ſich zu dem wirklichen Glauben wie die Schöpfung im Ganzen zu der Thätigkeit der Providenz; und demgemäß ſtellt ſich auch im Syſteme die Lehre von der Erwählung ebenſo als der vollendete dogmatiſche Ausdruck der Lehre vom Glauben hin, die zunächſt Zwingli's Intereſſe auf ſich gezogen hatte, wie der Begriff der Schöpfung und der nähere Inhalt des Schöpfungsrathſchluſſes erſt den Satz zur widerſpruchsloſen Gewißheit erheben, daß Gott Alles in Allem ſei und wirke. Wie die Lehre von der Schöpfung erſt ausgebildet worden iſt nach der Lehre von der Erhaltung, ſo die Lehre von der Erwählung nach der vom Glauben. Dieſe gehört dem reformatoriſchen, aggreſſiven, erweckenden, jene dem dogmatiſch begründenden, reflectirenden Zeitraum der Thätigkeit Zwingli's an.

Iſt nun ſo die Erwählung die eigentliche Vollendung des Schöpfungsrathſchluſſes und die Erlöſung der Erwählten der höchſte, mit Gottes Weſen ſelbſt ſo zu ſagen identiſche Zweck, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß ihm die übrigen Thätigkeiten Gottes der Welt gegenüber in Erhaltung und Lenkung untergeordnet ſind. Den Erwählten müſſen alle Dinge zum Beſten dienen, Zweck der ganzen Weltentwicklung iſt die Verwirklichung der Erlöſung an den Erwählten. Die Geſchichte der Welt iſt die Geſchichte der Religion. Dieſe vollzieht ſich aber theils durch äußere Anſtalten Gottes, theils durch ſeine inneren Gnadenwirkungen.

B. Die Geſchichte der Erlöſung.

I. Ihre objective Seite, die göttlichen Anſtalten zur Erlöſung.

Wie mit dem Falle des Menſchen der göttliche Schöpfungsrathſchluß nach einer Seite hin zur Wirklichkeit wird und damit die Geſchichte als Verwirklichung deſſelben beginnt, ſo tritt gleichzeitig auch die Ausführung des Erlöſungsrathſchluſſes ein. Sofern dieſer ſich auf die Menſchheit im Ganzen bezieht, zeigt er ſich in Veranſtaltungen Gottes, welche Mittel zur Begründung des Glaubens werden ſollen, und ſich in Chriſtus als der perſönlichen Erſcheinung

Gottes vollenden; ihr gemeinſamer Charakter iſt objective Darſtellung des Weſens und Willens Gottes, deren ſubjective Aneignung ſodann in den Erwählten durch den Geiſt gewirkt wird.

1) Die vorchriſtliche Offenbarung, die Offenbarung des Geſetzes.

Haben wir oben das Geſetz nur von ſeiner ideellen Seite betrachtet, nach welcher es das ſittliche Weſen des Menſchen bedingt, abgeſehen davon, wie es geoffenbart werde, ſo haben wir es jetzt mit der wirklichen Verkündigung deſſelben zu thun, wie ſie unter Vorausſetzung des Falls ſtattfindet. Nothwendig war ſeine Offenbarung auch ohne den Fall. Der Fall bewirkt bloß, daß es ein Moment der Erlöſung iſt, und zwar ſo, daß es gleichzeitig mit dem Fall eintritt; beide bedingen einander gegenſeitig. Gott offenbart darin dem Menſchen ſein Geſetz, um ihm ſeinen Willen, ſeine Gnade und Gerechtigkeit, und im Gegenſatz dazu die Sünde zur Erkenntniß zu bringen. Dieß geſchieht theils dadurch, daß es die Forderung enthält, der Menſch ſolle ganz nach dem göttlichen Willen leben; theils dadurch, daß es als dieſen göttlichen Willen die Liebe zum Nächſten gebietet. So iſt in Einem die Anerkennung des einigen Gottes als Schöpfers und Herrn, und der Grundſatz: Thue Jedem, was du willſt, daß dir gethan werde, im Geſetz enthalten. Iſt nun dieſes Geſetz auch ſcheinbar dem Menſchen von Natur eingepflanzt, ſo muß es doch auf die erlöſende Wirkſamkeit Gottes zurückgeführt werden, und wenn man überall von dem Geſetz der Natur ſpricht, ſo rührt dieß bloß daher, daß es kein im ſtrengen Sinne poſitives, kein geſchriebenes iſt. At in corda nemo scribit nisi solus Deus. Die Organe dieſer göttlichen Offenbarung ſind einzelne erleuchtete Männer in allen Völkern; cognitionis suae semina etiam in gentes sparsit (III, 158), es giebt überall divina oracula (IV, 95); non continebatur religio intra Palaestinae terminos (VIII, 179), und um die Freiheit ſeiner Wahl kund zu thun, hat Gott auch durch die Sibyllen Einiges voraus verkündigt (III, 418). Namentlich werden Plato und Seneca als beſondere Werkzeuge der göttlichen Offenbarung angeführt.

Aber eben ſofern die Träger dieſer Offenbarung nur einzelne, durch Raum und Zeit zerſtreute Männer ſind, kann ſie im Verhält-

niß zur Menschheit im Ganzen nur aufgefaßt werden als Anstalt zur Erlösung, als bloße Darstellung. Die Kenntniß des göttlichen Wesens und Willens, die auf diese Weise verbreitet wurde, genügt nicht Glauben zu pflanzen. Sie ist der Verderbniß, dem Mißverstande, der Verkehrung ausgesetzt; sie verhält sich zum Menschen nicht anders als die geschriebene Offenbarung, sofern sie nur ein Wissen, nicht die Religion begründet, ja nicht einmal nothwendig mit Anerkennung des Gesetzes verbunden ist (vgl. bes. Art. 39 der Ausl.).

Dasselbe Gesetz, das so als Naturgesetz auch den Heiden bekannt war, macht den wesentlichen Inhalt der alttestamentlichen Offenbarung aus. Was Adam, Abraham und Andern geoffenbart wurde, ist derselbe heilige, göttliche Wille, und die Summe davon das Wort: Ich bin der Herr dein Gott, wandle vor mir und sei fromm (El. c. Catab.). Das Wesentliche im mosaischen Gesetze und seinen Anstalten ist ebenfalls nur dieß allgemeine, einfache Sittengesetz, alles Andere ist vorübergehend. Die Bedeutung der Erwählung Israels ist nicht die, daß nur aus Abrahams Samen Fromme zu Gott kommen; in allen Völkern ist wer Gott fürchtet und Recht thut ihm angenehm; der Vorzug des israelitischen Volks besteht vielmehr einzig darin, daß Gott mit ihm einen besonderen, ausdrücklichen Bund geschlossen hat, weil er um der Ehre seines Sohnes willen dieß Geschlecht vor allen zu einem bewundernswerthen machen wollte *). Dieses Volk wurde gewürdigt, Gottes bezeugte und besiegelte Verheißungen in Empfang zu nehmen und den übrigen Geschlechtern mitzutheilen. Die Prophetie also, die Ahnung einer höheren Offenbarung, die Verheißung Christi begründet der Juden Vortheil. Diese ist der Inhalt des mit Adam, mit Noah, mit Abraham, mit Moses geschlossenen Bundes; ihr zur Bestätigung dient das Bundeszeichen, die Beschneidung, die auf die Reinheit der in Christus zu begründenden vollkommenen Religion hinweist, auf die Erscheinung des Erlösers deuten alle Einrichtungen des alten Volks (omnia in figura illis contigerunt — und Zwingli zeigt eine staunenswerthe Spürkraft in Auffindung solcher Typen). Die Prophetie hat sie geschaut; die ganze Geschichte Israels treibt darauf hin-

*) El. c. Catab. III, 417. Diese Schrift ist die Hauptquelle für den gegenwärtigen Abschnitt.

So iſt nicht das Geſetz, ſondern Chriſtus der Inhalt des alten Bundes, und die Offenbarung des alten Teſtaments ſo gut Evangelium als die des neuen; lux evangelii, licet non tam clare, etiam tum luxit (V, 45). Geſetz und Evangelium ſind alſo allerdings die zwei Stufen der göttlichen darſtellenden Offenbarung; allein ihr Gegenſatz fällt nicht zuſammen mit dem des alten und neuen Bundes. Wenn wir für das Verhältniß von Geſetz und Evangelium einen Terminus ſuchen, ſo verhalten ſie ſich wie ideelle und reelle Offenbarung, wie Wort und That; das alte und neue Teſtament wie Ahnen und Schauen, wie Verheißung und Erfüllung.

Nach dieſer Seite allein iſt Iſrael der Prieſter der übrigen Völker (III, 418). Das Ceremonialgeſetz begründet ohnedieß keinerlei Vorzug; es iſt dazu da, um die Sünden des Volks zu ſtrafen, um dem fleiſchlichen Sinne ein Joch aufzulegen, um zugleich etwas Aeußeres als Sinnbild des Innern an die Hand zu geben; in jedem Falle iſt es nur pädagogiſches Mittel, und abgethan, ſobald der Zweck erreicht iſt.

Allein auch die beiden Stufen der Offenbarung, Geſetz und Evangelium, unterſcheiden ſich dem Inhalte nach nicht. Das Evangelium von Chriſto offenbart nichts Anderes, als das Geſetz. Wenn dieſes, das geſchriebene wie das ungeſchriebene, Gottes Gnade und Gerechtigkeit uns kundthut, ſo iſt es billiger Evangelium zu nennen, denn Geſetz. In Chriſtus hat ſich Gott nicht als ein Anderer geoffenbart; Gott hat nicht etwa die Unvollkommenheit des Geſetzes durch eine neue Offenbarung gut machen wollen (III, 422). Der Unterſchied liegt nur in dem Grade der Deutlichkeit und Sicherheit der Offenbarung; was Gott im Geſetze kundgethan, hat Chriſtus beſtätigt und bewieſen, er iſt das ſichtbare, unzweifelhafte Pfand, in dem die göttliche Gerechtigkeit und Gnade ſich thatſächlich manifeſtirt hat. Somit iſt auch das Heidenthum in nähere Beziehung zum Chriſtenthum geſetzt; auch die Religion der Heiden, ſofern ſie eine von Gott gewirkte iſt, iſt der Subſtanz nach Chriſtenthum; und ſo verhält ſich die vorchriſtliche Offenbarung unter den Heiden zu der unter den Juden nur wie die ſporadiſche zur organiſirten. Hier iſt durch einen Bund, durch äußere Einrichtungen, durch Opfer und Sacramente die göttliche Offenbarung beglaubigt, continuirlich fortgeführt, in geſchichtlichem Zuſammenhang bis zu ihrer Vollendung in Chriſtus;

dort nur in einzelnen Lichtblicken nach dem freien Belieben Gottes gewirkt, und deßhalb nicht explicite, sondern nur dem Wesen nach gegeben.

Das aber ist weder bei Heiden noch bei Juden mit der Gesetzesoffenbarung gemeint, daß dadurch eine Gesetzesreligion begründet werden solle, daß durch Erfüllung des Gesetzes der Mensch selig werden müßte. Dieser Vorstellung gegenüber kann Zwingli nicht oft genug wiederholen, daß das Gesetz gegeben sei unter der Voraussetzung, daß der Mensch unfähig sei es zu erfüllen, daß es eben deßhalb schon durch sein Dasein nicht bloß die Gerechtigkeit, sondern die Gnade offenbare, vermöge der Gott den sündigen Menschen überhaupt einer Offenbarung würdige. So entsprechen dem Gesetze von Seiten des Menschen nicht die Werke, sondern der Glaube. Der Glaube ist der einzige Weg zu Gott für Heiden, Juden und Christen; eadem fides Abrahami et nostra (V, 45), und wenn die Heiden, die des Gesetzes Werke thun, selig werden, so werden sie es nicht um der Werke, sondern um des Glaubens willen (III, 641); das Gesetz als solches, als verurtheilendes und verdammendes, ist gar nicht fähig, ein Verhältniß zwischen Gott und Mensch zu begründen; in dieser Eigenschaft ist es von Anfang an aufgehoben im Begriff der Religion, d. h. im Schöpfungsrathschluß selbst; und wenn die abrogatio legis gleich erst in Christus wirklich ausgesprochen ist, so gilt doch auch von der ganzen vorchristlichen Zeit: *Ei δια νομου δικαιοσυνη, ἀρα χριστος δωρεαν ἀπεθανεν* (III, 420).

Dieß ist denn auch der Sinn der nicht näher ausgeführten Behauptung, daß auch die, welche unter dieser ersten Stufe der Offenbarung selig werden, doch nur durch Christus zu Gott kommen. Auch diese werden selig in Folge des Einen Rathschlusses der Erlösung, die in Christo ihren Mittelpunkt hat, auch für sie also ist um Christi willen die verdammende Kraft des Gesetzes schon aufgehoben. Es erhellt hieraus, wie wenig Recht vorhanden ist, auf Grund der von Zwingli gelehrten Seligkeit der Heiden ihm den Vorwurf zu machen, daß er in pelagianischer Weise das Wesen der Religion in die Moral und das Thun an die Stelle des Glaubens setze. *)

*) Es möge vorläufig angeführt werden, was später seine Erklärung finden wird, daß Zwingli nirgends von einem vorchristlichen Wirken des Logos redet. Christus kommt für ihn nur in Betracht als der Erwartete; das alleinige Princip der Wirksamkeit ist der göttliche Geist.

2) Die Offenbarung Gottes in Christo.

Die Verwirklichung der von Ewigkeit beschlossenen Erlösung vollendet sich von Seite der göttlichen Thätigkeit dem ganzen Menschengeschlechte gegenüber in der Sendung seines Sohnes, in welchem die Offenbarung ihre höchste Stufe in der völligen Einheit Gottes und des Menschen erreicht. Die Menschheit soll ihre Bestimmung erfüllen; dazu muß der Fall aufgehoben, sie selbst neu geschaffen werden. Dieß ist nur möglich durch wirkliche Einpflanzung eines neuen, schöpferischen Lebens. Gott, der allein Leben ist, tritt in persönliche Gemeinschaft mit der Menschheit, um so sie neu zu beleben; er wird unser. Dieß ist der Grundgedanke, mit welchem Zwingli die Menschwerdung motivirt (IV, 110). Dem natürlichen Gange der Entwicklung folgend behandeln wir zuerst die Person, und dann das Werk Christi, und unterscheiden dort die Menschwerdung und das gottmenschliche Leben, um die allmähliche Bildung der eigenthümlich Zwinglischen Lehre aus den in Schrift und Kirchenlehre vorgefundenen Bestimmungen zu verfolgen.

Lehre von der Person Christi.

1) Die Menschwerdung. Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, ist der allgemeine Satz, bei dessen hergebrachtem Ausdruck Zwingli unbefangen stehen bleibt. So wenig bei der Trinitätslehre eine Bestimmung des Verhältnisses dieser trinitarischen Person zu Zwingli's Gott zu finden war, so wenig sind wir im Stande, uns eine klare Vorstellung von dem zu machen, was Zwingli meint, wenn er von der göttlichen Weisheit spricht, die der Sohn Gottes ist, wenn er sagt: Gott ist einig und kann nicht mitteln; darum hat er seinen sun verschafft menschliche blödigkeit annehmen (I, 179. 242. 261. 306. 548. 549). Zuweilen tritt die Vorstellung hervor, daß in dem Sohne, der Mensch geworden, die Welt geschaffen sei; aber die Schöpfungslehre weiß hievon Nichts; auf der andern Seite werden dem Sohne genau die Thätigkeiten beigelegt, die sonst auf die providentia zurückgeführt werden, wenn es im Comm. III, 184 heißt: Hiemis improbitati exponitur, qui flores vestit; cruci adfigunt, per quem vivunt, ac nisi per ipsum spirassent, nihil in eum potuissent. — Tum omnia tumultuari propter conditoris sui injuriam

incipiunt. Alle göttlichen Eigenſchaften werden dem Sohne zugeſchrieben, aber eben darum verſchwindet uns ihr Subject, ſobald wir es feſtzuhalten verſuchen, in die ungeſchiedene Einheit des ewigen, einigen, unveränderlichen Gottes. Nicht einmal das Neue Teſtament vermag dagegen einen Anhaltspunkt zu bieten, denn von dem Begriffe des Logos will Zwingli gar nichts wiſſen. Den Johanneiſchen Prolog legt er zu verſchiedenenmalen ſehr unglücklich aus, indem er λογος gleich res de qua loquor nimmt, i. e. Christus, potior Christi pars, und demnach überſetzt: der von dem ich reden werde, war im Anfang bei Gott. Quod veterum etiam plerique super ista voce „Verbum“ tot ac tanta commentati sunt, nihil me attinet. Stellen, wo er das apoſtoliſche Symbolum zu Grunde legt*), beweiſen, daß er ſich an die hergebrachten Beſtimmungen hält, ohne die darin enthaltene Lehre, daß eine der drei göttlichen Hypoſtaſen in Chriſtus incarnirt ſei, mit ſeinem übrigen Gedankenkreiſe zu vermitteln. Im Streite mit Luther befeſtigt er ſich überdem ganz in den gewöhnlichen Formeln, weil er, mit dem Gegner auf einem Boden, ſeine Beweiſe ebendaher nimmt. Wir können alſo vorläufig Zwingli's Satz, daß in Chriſtus, dem ewigen göttlichen Rathſchluß gemäß, der Sohn Gottes Menſch geworden ſei, nicht näher beſtimmen, wenn es ſich um das Subject dieſer Menſchwerdung handelt; nur das müſſen wir vorausſetzen, daß die göttlichen Eigenſchaften der Unveränderlichkeit, Allmacht, Allgegenwart um ſo gewiſſer in ihrer ganzen Abſolutheit gedacht ſind, je weniger Zwingli einen Verſuch macht, den Unterſchied des Sohnes und des Vaters feſtzuſtellen.

Der Sohn Gottes nimmt, als die Zeit erfüllet war, eine dazu verordnete, von der Jungfrau Maria unſündlich empfangene und geborene Menſchennatur, aus Seele und Leib beſtehend, zur Einheit einer Perſon an, und zwar in der Weiſe, daß ſie ihre perſönliche Einheit, die Einheit von Seele und Leib nicht in ſich ſelbſt, ſondern allein in der Gottheit hat (vgl. II, 2, 91. 182. III. 188). Großes Gewicht wird insbeſondere auf die ſündloſe Geburt Chriſti gelegt; der Menſch Jeſus ſoll ſo fern als möglich von jeder Berührung

*) Expos. fid. IV, 48: Christus Deus est cum patre et spiritu sancto, Deus de Deo. VI, 1. 320: ex substantia patris genitus, unicus patris filius ejusdem naturae ac substantiae et essentiae, ejusdem potestatis et omnipotentiae u. a. m.

mit der Sündhaftigkeit gehalten werden; daher Zwingli gegen die Annahme eifert, daß Maria später auf natürliche Weise Söhne geboren habe, und der reinen Gottesgebärerin Maria eine eigene Predigt widmet.

In dieser Vereinigung nun bleibt — und dieß ist ein wesentlicher Punkt — die göttliche wie die menschliche Natur völlig unverändert. Weder Leib noch Seele wird in die Gottheit verkehrt; beide behalten ihre menschlichen, endlichen Eigenschaften, die ihr Wesen als einer menschlichen Natur ausmachen. Ebenso bleibt aber auch Gott unwandelbar derselbe; die Menschwerdung ist für ihn durchaus keine Veränderung, und wenn es heißt: Gott ist Mensch geworden, so ist dieß uneigentlich gesprochen, indem Gott nichts werden kann, und der genaue Ausdruck vielmehr der, daß die menschliche Natur zur Einheit der Person des Sohnes Gottes angenommen sei. Veränderung kann nur auf der menschlichen Seite liegen. Stark erklärt sich daher Zwingli gegen jeden Begriff von κενωσις. Gott hat sich nicht ausgeleert, ist derselbe unendliche, ewige, allmächtige geblieben; der ewig Gott mag nit gniedret werden, der allenthalben syn muß (II, 2, 75). Das Wort κενουν in Phil. 2, 9. heißt: gnädiglich ze hilf kummen. Qui Dei filius ab aeterno est, hominis quoque filius est factus, non ut sortem aut statum divinitatis vel amitteret, vel in humanam conditionem transmutaret. Zu dem bisherigen Sein der Gottheit kommt also nur noch ihr Verhältniß zu dieser Menschennatur hinzu; außer ihrer allgemeinen Beziehung zur Welt hat sie noch die besondere Beziehung der persönlichen Einheit zu dem Sohn der Maria*).

2) Das gottmenschliche Leben. Mit diesem Begriffe der Menschwerdung ist das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo in der geschichtlichen Entwicklung seines Lebens von selbst gegeben. Jede Natur behält ihr eigenthümliches Sein, ihre eigenthümliche Wirkungsweise, gerade wie Seele und Leib in der Einheit der menschlichen Persönlichkeit unvermischt und ungestört ihre besonderen Wirkungsweisen haben — das stehende Beispiel Zwingli's zur Erklärung des Verhältnisses der beiden Naturen in Christo, dessen

*) Was Schneckenburger sagt, daß das reformirte System die Lehre von der Erniedrigung nicht nöthig habe, sondern nur den Begriff der Menschwerdung brauche, trifft wenigstens auf Zwingli seine volle Anwendung.

Bedeutung noch besonders hervortritt, wenn wir uns an die Art und Weise erinnern, wie Zwingli Geist und Fleisch im Menschen gegenüberstellt. Und wie im Menschen entweder das eine oder das andere Princip wirkt, und die Einheit des Willens fehlt, so kommen auch sämmtliche Lebensäußerungen des Gottmenschen entweder der einen oder der andern Natur zu; was er thut, thut er entweder als Gott oder als Mensch. Ein Wirken des Gottmenschen als Einheit kennt Zwingli nicht.

Der menschlichen Natur kommt Alles zu, was menschliche Schwachheit, Beschränktheit und Endlichkeit voraussetzt, alles Leiden, alle Veränderung, Alles, was nicht sichtbarer Erweis einer göttlichen Eigenschaft ist. Mit fast pedantischer Genauigkeit wiederholt Zwingli bei jeder Gelegenheit sein secundum carnem, secundum humanam naturam, wenn es sich um Affectionen, Gemüthsbewegungen, allmähliche geistige Entwicklung, Mangel an Energie u. s. w. handelt; und so kann denn auch Zwingli die sittliche Versuchbarkeit dieser menschlichen Natur ohne Gefahr hervorheben. Lebhaft protestirt er gegen die lutherische Tendenz, einer Creatur beilegen zu wollen, was allein Gottes ist. Würde die Menschheit in Christo auch nur an einem Punkte die Schranken der Endlichkeit durchbrechen, so wäre damit ein zweites infinitum gesetzt, der Begriff Gottes damit aufgehoben oder die Menschheit ganz in die Gottheit verwandelt, was wiederum der Unveränderlichkeit Gottes widerstrebte (II, 2, 70). Von der menschlichen Natur ist darum Alles nur so zu verstehen, wie es unbeschadet ihrer Endlichkeit möglich ist — sie kann z. B. nur so zur Rechten Gottes sein, wie dieß überhaupt von einer Creatur ausgesagt werden kann. Es liegt in den historischen Verhältnissen, daß diese Sätze hauptsächlich in Beziehung auf die räumliche Begrenzung (circumscriptum esse) des Leibes Christi ausgeführt sind; doch treten auch andere Seiten, wie die Beschränktheit des Wissens, stark hervor (II, 2, 180). Weiter glauben wir das in endlosen Variationen und an unzähligen Schriftstellen wiederholte Thema nicht ausführen zu dürfen: Alles, was gemacht ist, mag nit infinitum syn; denn unendlich, unbegriflich, ungemessen syn ist die recht innerlich eigenschaft der Gottheit (II, 2, 71).

Wie verhalten sich nun aber die Thätigkeiten der göttlichen Natur in Christo zu dieser seiner endlich beschränkten Erscheinung?

Sie können durch die Menſchwerdung keine Veränderung erlitten haben, und bleiben daher von Allem, was dem Menſchen Chriſtus widerfährt, durchaus unberührt. Dormit Christus, et nihilominus scit quae fiunt (VI, 1, 254) und ähnliche paradox lautende Sätze ſollen dieß hervorheben; als eine Blasphemie wird Luthers Behauptung zurückgewieſen, daß man ſagen könne, Gott habe gelitten. Nein, während der Leib Chriſti gegeißelt, gekreuzigt, begraben wurde, war ſeine Gottheit immer dieſelbe, regierte und lenkte das All vom Throne der göttlichen Majeſtät aus, die alle Himmel durchdringt (III, 357). So ſehr alſo Zwingli auf der einen Seite gegen eine Erweiterung der menſchlichen Natur zur Unendlichkeit ſich verwahrt, im Intereſſe der wahren Menſchheit, ſo beſtimmt — und dieß iſt, worauf auch Zeller hinweist, der tiefſte Grund ſeiner Chriſtologie — ſpricht er dagegen, daß der unendliche Gott in eine endliche Erſcheinung eingegränzt werde, der doch im Glauben ſtets als der überall gegenwärtige, allwirkſame gewußt werden ſoll. Quod enim infinitum est, se ipsum contrahere non potest, quominus infinitum sit, ac rursus explicare, ut sit infinitum. Das ander unredlich ding, das du dir fürnimmſt, ſchreibt er (II, 2, 73) an Luther, iſt, daß du die Gottheit willt nach der menſchheit ynfaßen und verenden, da du ſprichſt: Uſſerthalb Chriſto iſt ſchlecht kein Gott noch gottheit; willt doch heimlich durch Chriſtum ſin menſchheit verſton, und iſt aber Gott ouch uſſerthalb der menſchheit Chriſti in allen creaturen, und alſo geweſen, ee Chriſtus menſch wurd. Und II, 2, 169: der Gott, der menſch iſt, iſt allenthalb; folgt nit, daß darum überall, wo Gott ſei, auch der menſch ſein müſſe. Es iſt für Zwingli etwas rein Unbegreifliches, woran er ganz irre wird, daß Luther den Unterſchied der Naturen, der ihm ſo klar und gewiß iſt, ſo gar nicht verſtehen und beachten wolle; bald wirft er ihm deßhalb vor, daß er ein ſophiſtiſch pößlin ryße, bald daß er in allen dingen herum tütſche und tatſche, wie der jung hund im kindsbad.

Bei dieſer durchgreifenden Trennung der beiden Wirkungsweiſen des Gottes und des Menſchen in Chriſto, welche es zu einer Gemeinſchaftlichkeit des Thuns, zu einem gottmenſchlichen Handeln nirgends kommen läßt, erhebt ſich nur die Schwierigkeit, warum doch die Schrift dieſen Unterſchied ſo wenig feſthält, daß ſie die verſchiedenen Zuſtände und Thätigkeiten unterſchiedslos bald dem Gott-

menſchen, bald der göttlichen, bald der menſchlichen Natur zuſchreibt. Zwingli hilft ſich durch die Annahme, daß die Schrift einer Redefigur ſich bediene, des Gegenwechſels oder der ἀλλοιωσις. Weil nemlich das Subject eines und daſſelbe iſt, ob Gott, oder die menſchliche Natur, oder der Gottmenſch genannt wird, ſo kann jeder dieſer Ausdrücke gewählt werden, um das Subject einer Thätigkeit zu bezeichnen, die ihrem Weſen nach nur entweder Gott oder dem Menſchen zukommen kann. Von einer wirklichen Mittheilung der Eigenſchaften kann dabei nicht die Rede ſein, wenn auch Zwingli einmal von communicatio idiomatum ſpricht (VI, 1, 538); das Recht, per alloeosin zu reden, liegt einzig und allein in der Einheit der Perſon. Auf dieſe legt er denn alles Gewicht. Ich bin nie der meinung geweſen, verſichert er in der Antwort auf Luthers Bekenntniß, daß ich zwo perſonen us Chriſto habe wellen machen; als wenig als der menſch zwo perſonen iſt, wiewol er zwo naturen hat, des lybs und der ſeel. — So nun der menſch ein perſon iſt, der allein ein gſchöpfd iſt, wie viel mee iſt Chriſtus, der der ſchöpfer und gſchöpft iſt, nur ein perſon? Aber gerade hier gilt, qui nimium probat, nihil probat. Zwingli vergißt, daß er dem Menſchen in Chriſtus Bewußtſein und Wille zuſchreibt; wenn der Menſch Chriſtus die Dinge anders anſieht, als Gott, wenn ſeine endliche Natur dem göttlichen Geiſte widerſtrebt (invita caro), ſo läßt ſich eine perſönliche Einheit eben nicht nach Analogie des menſchlichen Doppelſeins feſthalten. Das Weſen und Beſtehen Chriſti liegt allein in der göttlichen Seite, die endliche Perſönlichkeit iſt da, aber nicht für ſich, ſondern nur als Geſchirr der göttlichen; ſo wenig es den Menſchen trennt, daß er mit der erkanntnus die ganze welt ſieht, und iſt aber ſin lyb nit mee denn an ein kleinen örtli, ſo wenig trennt es die Perſon Chriſti, wenn die mit der Gottheit geeinigte Menſchheit ihre ganze Endlichkeit auch im Bewußtſein und Willen behält. Es iſt ein Nebeneinander Gottes und der Menſchen geſetzt, in welchem die Einheit ſich deßwegen nur feſthalten läßt, weil Zwingli überall den Schwerpunkt allein auf die göttliche Seite fallen, die endliche unbedingt durch jene beſtimmt ſein läßt (vgl. II, 2, 69. 179 ff.) Was die menſchliche Seite thut, wo ſie iſt, wie ſie ſich verhält, iſt demnach für die Einheit beider Naturen gleichgiltig. Am ſchlagendſten zeigt ſich dieß beim Tode Chriſti (II, 2, 183). Dieſer bringt

in der Perſon Chriſti durchaus keine Veränderung hervor. Denn da Leib und Seele ihr Beſtehen in Gott haben, ſo bleibt die perſönliche Einheit dieſelbe, ob ſie zu einem menſchlichen Leben vereinigt oder im Tode getrennt ſind. Gott iſt doch perſönlich mit dem ganzen Menſchen Eins, erhält Leib und Seele in Einheit der Perſon. Während nun gewöhnlich der Tod das Verhältniß des Erhaltenden und Erhaltenen trennt, und damit die Perſon aufhebt, findet dieß beim Tode Chriſti nicht ſtatt; die perſönliche Einheit konnte nur getrennt werden durch Aufhebung der Anhypoſtaſie, nur dadurch, daß neben die göttliche Perſönlichkeit eine für ſich beſtehende menſchliche träte *).

Wie läßt ſich nun aber hiemit die durch Zwingli's Ausſprüche ebenſo gerechtfertigte Behauptung vereinigen, daß er Luthern gegenüber alles Gewicht auf die wahre Menſchheit Chriſti lege? Es geſchieht dieß einzig im Intereſſe der göttlichen Natur. Um Gottes Unendlichkeit unverkürzt und unverkümmert zu haben, um in keiner Weiſe ſie von der endlichen Beſchränkung gefährden zu laſſen, um auch nicht das Geringſte von ihrer Abſolutheit zu verlieren, darum hebt er ſo ſehr hervor, daß Alles, was in die Erſcheinung fällt, alle Veränderung, der ganze Verlauf des Lebens nur die Menſchheit betreffe. Nicht aus abſtracter Verſtändigkeit, nicht aus rationaliſtiſcher Scheu, in Chriſtus mehr zu ſehen als einen Menſchen, kommt er zu ſeiner Lehre, ſondern ſie iſt nothwendiger Ausdruck ſeiner ganzen Denkweiſe, die vor Allem das göttliche Weſen und Wirken in ſeiner Unendlichkeit ſucht und in allem Leben, in aller Geſchichte das Walten des ewigen, unveränderlichen Gottes nachzuweiſen trachtet. Daher die gewiſſenhafte Scheu, eine bloße Creatur über ihre Grenze zu erheben. Weil es ihm unmöglich iſt, in einer einzelnen Erſcheinung das Göttliche aufgehen zu laſſen, weil es ihm Läſterung dünkt, die Majeſtät Gottes in einen Menſchen einzuſchließen, und wäre dieſer auch noch ſo ſehr zur Unendlichkeit aufgeblaſen, deßwegen hält er die Wahrheit der menſchlichen Erſcheinung feſt, die aber eben darum nicht die adäquate, vollkommene Erſcheinung des Göttlichen ſein kann. Er premirt die Menſch-

*) Es iſt ein treffender Ausdruck Zellers, wenn er das Verhältniß zwiſchen Gott und Menſch in Chriſtus als ein mechaniſches bezeichnet.

heit, nicht um Gott als Menſch zu haben, ſondern um ihn nicht als Menſchen, nicht bloß ſo, wie er in dieſem Menſchen iſt, zu haben. So iſt es denn vielmehr von Luther wahr, daß er alles Gewicht auf die Menſchheit Chriſti lege, in dem Sinne nemlich, daß er wirklich Gott als Menſchen zu faſſen ſucht. Luther will urſprünglich nicht die menſchliche Natur in der göttlichen aufgehen laſſen, ſondern ſie affirmiren; Zwingli will nicht die menſchliche Eigenthümlichkeit wahren, ſondern ihre Nichtigkeit der göttlichen gegenüber behaupten. Die Dialektik der Gegenſätze treibt jeden auf andere Seite. Ein Beweis von Zwingli's ſcharfem Blick iſt die Aeußerung, daß, weil Luther das göttliche Weſen in die menſchliche Erſcheinung hereinziehen wolle, er dieſe in's Unendliche ausdehnen müſſe; in jenem Streben ſieht er das πρωτον ψευδος der lutheriſchen Chriſtologie (Am. exeg. III, 512).

So iſt denn Gott in Chriſto Menſch geworden, nur ſoweit Gott überhaupt in einen Menſchen eingehen kann; und der Vorzug der Menſchheit Chriſti vor der unſerigen, mit Sünde behafteten, liegt nur darin, daß in Chriſtus eine totale Einigung, nicht darin, daß eine abſolute Einheit ſtattfindet. Bei uns iſt die Einigung nur eine theilweiſe, da die Sünde immer uns im Beſitz hat. Die Behauptung, daß in Chriſtus Gott und Menſch eins geweſen, iſt identiſch mit der, daß er der ſündloſe, vollkommene Menſch ſei. Denn die Sündloſigkeit Chriſti beruht eben darauf, daß er als Menſch nicht für ſich, ſondern vollkommen von Gott beſtimmt war. Es trifft dieß ſchlagend mit der oben ausgeführten Lehre vom Weſen des Menſchen zuſammen. In Chriſto iſt der Punkt erreicht, wo die Idee des Menſchen vollſtändig realiſirt iſt, wo aber ebendeßwegen der Menſch aufhört, für ſich beſtehende menſchliche Perſönlichkeit zu ſein, und ſeinen Mittelpunkt verliert, um ihn nur in Gott zu haben. Nur wenn der Menſch abſolut durch Gott beſtimmt iſt, iſt der Gegenſatz zwiſchen Fleiſch und Geiſt zu überwinden. Bei uns iſt die endlich menſchliche Perſönlichkeit wirklich in Form des Kampfes zwiſchen Geiſt und Fleiſch; iſt es dahin gekommen, daß caro semper victa abiit, ſo muß nicht des Menſchen, ſondern Gottes Kraft dieß gewirkt haben, indem ſie die menſchliche Natur als ihr ſelbſtloſes Organ beherrſcht.

Auf der andern Seite iſt damit eine menſchliche, unſerem Werden

gleichförmige Entwicklung in Christo gegeben. Christi menschliche Natur ist ein Ganzes, das seinen eigenen Gesetzen folgt, weil der Sohn Gottes als Gott unabhängig davon existirt. Darum trifft aber auch die Entwicklung nicht das gottmenschliche Leben als Einheit, und wenn Luther das Letztere zu erreichen strebt, so entgegnet ihm Zwingli mit bewundernswürdiger Schärfe, daß er dann zwei menschliche Naturen haben müßte, eine unleidenhafte im Himmel, und eine leidenhafte auf Erden, da von Leiden Gottes doch nicht die Rede sein könne. Ganz consequent kennt daher Zwingli keinen doppelten Stand Christi; so wenig die Menschwerdung eine κενωσις war, so wenig ist die Verklärung eine Erhöhung, die in Gott liegende persönliche Einheit des Gottmenschen wird von den Schicksalen des Menschen nicht berührt, und der ganze Unterschied des erhöhten Christus von dem auf Erden lebenden kommt auf die Verwandlung des leidenhaften Leibs in einen verklärten zurück, wie auch wir sie erfahren werden, auf die Ortsveränderung, und auf die Vollendung der menschlichen Seele Christi. Für diese ist der Entwicklungsproceß geschlossen; sie hat denjenigen Grad des Erfülltseins vom göttlichen Geiste erreicht, der überhaupt einer endlichen Seele möglich ist, ist soweit unendlich geworden, als der menschliche Geist der Unendlichkeit fähig ist, im Wissen nemlich. Christus siehet alle ding in der Gottheit, die ihm persönlich vereint ist, also daß ihm zuletzt nichts mehr verborgen ist — womit natürlich keine Allwissenheit in der Form der göttlichen, sondern nur der Zustand gemeint ist, den die Platoniker damit bezeichnen, daß der Mensch Alles in den Ideen schaue. Eine Wesensveränderung ist aber die Erhöhung in keiner Weise, und auch das von Zwingli so vielfach besprochene Sitzen zur Rechten Gottes ändert an der endlichen, umschriebenen Natur des Leibes Christi, ändert an der uns gleichartigen Menschheit überhaupt Nichts. Es ist (III, 476) eine figürliche Rede, und bedeutet, daß Christus gleich gewaltig sei mit dem Vater. Dieß ist er aber nur vermöge der göttlichen Natur, kraft der er von Ewigkeit zur Rechten Gottes sitzt; und für die menschliche Natur kann mit der Erhöhung nichts Anderes gemeint sein, als die Ortsveränderung, die in der Auffahrt gen Himmel liegt.

Was also von der persönlichen Einheit mit Gott der Menschheit Christi zu Gute kommt, ist die allmähliche, der natürlichen

Entwicklung folgende, volle Selbſtmittheilung Gottes in den Schranken der Endlichkeit, die Aneignung des ganzen Menſchen zum Organ des göttlichen Geiſtes. Der Menſchheit war die Gottheit alle Gnüge, alles Licht, alles Wiſſen; das Sein Gottes in Chriſto wird (in der Respons. ad am. h. vulg. ep. III, 452) damit erklärt, daß divinitas omnia permeat, quae circumscripta et finita sunt, cum ipsa sit infinita, und kurz zuvor das Verhältniß einfach mit den Worten bezeichnet: In homine Deus. So kann aber der hiſtoriſche Chriſtus die Offenbarung Gottes nur in menſchlich begränzter Form ſein, das abſolute Weſen der Gottheit tritt aus ſeiner Transſcendenz nicht heraus, und was wir wirklich in dem erſchienenen Chriſtus haben, iſt nicht Gott, ſondern der gotterfüllte Menſch, der Geiſtesmenſch, spiritualissimus, wie Zwingli VI, 1, 331 ſagt. Damit fällt in Wahrheit für die Betrachtung der Perſon Chriſti — nicht für den Glauben — das Hauptgewicht doch zuletzt wieder auf die menſchliche Seite; zu ſehen und zu erkennen vermögen wir in Chriſto nur das mit göttlicher Kraft und göttlichen Gaben ausgerüſtete, vollkommenſte Organ der Offenbarung Gottes, eine Darſtellung Gottes, nicht Gott ſelbſt. Daß Chriſtus Gottmenſch, daß mit dieſem Menſchen der ewige Gott in perſönlicher Einheit geweſen, iſt nicht Gegenſtand des Schauens, ſondern des Glaubens. An Chriſtus glauben heißt, da der Glaube als religiöſer nur Gott zum Gegenſtand haben kann, an den Gott glauben und auf den Gott vertrauen, der ſich in ihm geoffenbart hat; auf Chriſti Tod vertrauen eo fidere Deo, qui secundum alteram naturam mortuus est (III, 568), d. h. dem Gott, der durch den Tod des Menſchen Chriſtus uns ſich in ſeinem Weſen dargeſtellt hat; die Anbetung Chriſti darf nicht dem Gottmenſchen gelten, ſondern nur dem Gott, der mit ihm geeint war, aber außer ihm in ewiger Unendlichkeit ihm gegenüberſteht; wo Chriſti Menſchheit auch nur mit angebetet würde, da wäre Götzendienſt.

Damit deckt ſich uns endlich der Grund davon auf, warum ſich Zwingli ſo wenig um die Unterſcheidung einer beſonderen, in Chriſto erſchienenen göttlichen Hypoſtaſe bekümmert. Iſt das Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſtus das oben beſchriebene, ſo iſt in Chriſto als Menſchen Gott ſchlechthin, der Schöpfer und Erhalter, das höchſte Gut ſelbſt, erſchienen, aber nur

ſoweit er in die Menſchheit eingehen konnte; die beſondere Perſönlichkeit des Sohnes Gottes iſt überflüſſig, denn von dem ſchlechthin göttlichen Bewußtſein, das die perſönliche Einheit conſtituiren ſoll, löst ſich, eben weil es in ſeiner vollen Unendlichkeit feſtgehalten wird, unter der Hand ein menſchlich-perſönliches Bewußtſein los. Soll ſich die gottmenſchliche Perſönlichkeit überhaupt von der göttlichen unterſcheiden, ſo kann ſie es nur durch das menſchliche Bewußtſein, und die Conſequenz der ganzen Zwingliſchen Chriſtologie iſt die, daß die unio personalis nicht auf der göttlichen, ſondern auf der menſchlichen Seite liegt, nicht im göttlichen, ſondern im menſchlichen Bewußtſein. Nicht Gott weiß ſich mit dieſem einzelnen Menſchen, ſondern der Menſch weiß ſich mit Gott vollkommen eins; jenes wäre ein leeres, inhaltsloſes Wiſſen, weil für Gott die Beſchränkung nicht exiſtirt; die Einheit kann nur da liegen, wo der Gegenſatz zugleich iſt. Das Weſentliche, was in Chriſto wirklich geworden iſt, iſt das πληρωμα des göttlichen Geiſtes, Chriſtus iſt der Träger, nicht der Gegenſtand der wahren Religion, er ſteht als zweiter Adam weſentlich auf menſchlicher Seite, und iſt primitiv nicht das Subject, ſondern das centrale Object der göttlichen Offenbarungsmittheilung, d. h. er offenbart Gott, weil Gott ſich ihm geoffenbart hat; er iſt nur der Anfangspunkt der vollen Einigung mit Gott, die ſich von ihm aus in immer weiteren Kreiſen über die ganze Menſchheit ausdehnen ſoll. Wir dürfen nur an die Philoſophie Pico's von Mirandula erinnern, um den Zuſammenhang dieſer Auffaſſung mit der ganzen Grundlage des Zwingliſchen Denkens einzuſehen und zu begreifen, wie bei allen Verſuchen, an die hergebrachte Lehre ſich anzuſchließen, als der wahre Sinn der Zwingliſchen Chriſtologie nur dieß bleiben kann.

Zwingli ſelbſt zieht dieſe Conſequenzen nicht in beſtimmteren Worten, als die oben angeführten ſind; allein daß ſie ihn verfolgen, beweiſt ſeine Lehre vom Werke Chriſti, in welcher der Schlüſſel zum Verſtändniß der Chriſtologie und die Beſtätigung der eben gegebenen Auffaſſung liegen muß.

Lehre vom Werke Chriſti.

Auf die Frage, unter welchem Geſichtspunkte vorzüglich Zwingli das Geſchäft Chriſti auffaſſe, iſt es unmöglich, eine runde Antwort

zu geben. Denn die Beziehungen, in welche Christus zur Menschheit gesetzt ist, sind so mannigfaltig, die Bestimmungen über das Wesen des Erlösungswerkes so vielseitig, und zugleich so wenig unterschieden und untereinander vermittelt, daß die höhere Einheit erst zu suchen ist.

So viel steht von vornherein fest, daß Alles, was Christus auf Erden gethan und geleistet, um unser willen geschehen sei, uns allein der ganze Inhalt seines Lebens angehöre; quidquid Christus est, noster est. Im Allgemeinen wird weiter die Wirkung der Erscheinung Christi bestimmt als Wiederherstellung der Menschheit durch ein neu angeknüpftes Verhältniß zu Gott; Christus ist restitutor, mediator, sequester, mit Beziehung auf die Sünde Erlöser, Versöhner, Priester.

Suchen wir aber näher die Art und Weise dieser Vermittlung, so tritt uns in den früheren Schriften zunächst die Bestimmung entgegen, daß Christus vor Gott unsere Gerechtigkeit sei (Art. 5. I, 185 ff.). Wir sind Fleisch, Sünder, Todte, wir vermögen den göttlichen Willen nicht zu erfüllen. Der einig Christus mag Gottes willen thun. Und sind wir gloubig, so ist er all unser vollkommnuß vor Gott, unser heil, unser bezahlung und gnugthun. Welche creatur mag für die andren ston und für sy genug thun? Und muß aber siner gerechtigkeit gnug beschehen, darum hat Christus den allerschandlichsten tod für uns erlitten, damit durch ihn der gerechtigkeit Gottes gnug beschähe, damit sie uns nit mußte ewiglich verdammen — daß sin unverdient lyden für uns erlitten ewiglich gut und bezalend wäre für unsere sünd. Daran schließt sich denn eine durchaus in Anselmischen Formeln sich bewegende nähere Auseinandersetzung *). Ganz in derselben Weise wird auch sonst als Grund der Satisfaction die Unverletzlichkeit der göttlichen Gerechtigkeit aufgestellt. Cum ipsius justitiam utpote sacrosanctam non minus illibatam inconcussamque manere oporteat, quam misericordiam, essetque homo misericordiae quidem indigus, sed justitiae Dei totus obnoxius, invenit divina bonitas, quo justitiae quidem satisfieret, misericordia vero sinus absque justitiae detrimento liberaliter pandere liceret (III, 180. III, 97).

Nach der Anselmischen Theorie greift Zwingli überall da, wo

*) Vgl. christl. Einleitung I, 549. 553.

er in der Kürze das Weſen der in Chriſto geſchehenen Verſöhnung deutlich machen will. Daneben her geht aber gleich von Anfang an die andere Vorſtellung, daß Chriſtus unſere Gerechtigkeit ſei durch Erfüllung des Geſetzes, durch ſeinen vollkommenen Gehorſam; er bezahlt unſere Schuld mit ſeiner Unſchuld, weil er, als Gott, allein das Geſetz befriedigt (I, 431. 433). Die beiden Seiten des thätigen und leidenden Gehorſams werden nicht geſchieden; beides iſt nothwendig zur Satisfaction.

Die Unklarheit, in der dieſe Unterſcheidung liegt, zeigt ſich aber auch, wenn wir nach der Nothwendigkeit dieſer Art von Satisfaction, und nach der näheren Art und Weiſe fragen, wie ſie uns zu gut kommt. So beſtimmt Zwingli an Anſelm ſich anzuſchließen ſcheint, ſo äußerlich Gerechtigkeit und Gnade ſich gegenüberſtehen (ja I, 213 klingt eine Reminiſcenz an die Teufelstheorie durch: Und iſt die ſünd oder der Tüfel überwunden und ihm das rych genommen, daß er ſich vergangen hat an Chriſto, daß er ihn getödt hat) — ſo ſehr Alles einfach auf die Vorſtellung einer Aufhebung der Strafe durch Stellvertretung hinzuleiten ſcheint, ſo iſt dieß doch nicht klar genug ausgeſprochen, als daß wir uns dabei beruhigen könnten. Vielmehr kreuzt der Commentar die Beweisführung für die Nothwendigkeit des Todes Chriſti als einer Sühnung der göttlichen Gerechtigkeit mit dem Satze: Non quo sibi Deus hac ratione ab adversario caveret, aut figulo non liceret e consperso luto facere vel refingere qualemcunque velit testam, sed quo per hoc justitiae exemplum oscitantiam ac torporem a nobis tolleret, ac se qualisnam esset justus bonus misericors nobis exponeret. Die Nothwendigkeit der Satisfaction wäre danach nicht im Weſen Gottes an ſich, in der objectiven Unverletzlichkeit ſeiner Gerechtigkeit, ſondern in der Offenbarungs-Oeconomie gegründet. Die Gerechtigkeit muß nicht wirklich geſühnt, ſondern nur als unverletzlich zugleich und als verſöhnt dargeſtellt werden; der Tod Chriſti iſt nothwendig, weil nur ſo dem Menſchen das richtige Bewußtſein davon beigebracht werden kann, daß in der Erlöſung Gottes Gerechtigkeit nicht ceſſirt, iſt nothwendig wie das Anamnema ſagt, ut redemtus agnoscat, unum ac solum justum esse Deum, et videat, quanta res sit peccatum et injustitia, tanta videlicet, quanto eam expiari oportuit.

Es läßt ſich aus den Grundbegriffen Zwingli's leicht nachweiſen,

daß die Ansicht von einer Satisfaction, sei es durch die Erfüllung des Gesetzes oder durch den unschuldig erlittenen Tod, für ihn nicht haltbar war. Geht der Tod Christi, wie er von Anfang an behauptet, nur die menschliche Seite Christi an, so ist es ganz undenkbar, daß Gott durch ein an einer Creatur vorgehendes Factum sich hätte bestimmen lassen; ist die Sendung Christi Folge des göttlichen Erlösungsrathschlusses, so kann sie nicht zugleich Ursache desselben sein. In dem ganzen Gedankenkreis Zwingli's liegt es, daß die Erscheinung Christi und Alles, was damit zusammenhängt, nur die Offenbarung des ewig unveränderlichen Wesens Gottes sein kann, daß die Gerechtigkeit und Güte Gottes nicht erst geeinigt werden, sondern an sich eins, in ihrer Unzertrennlichkeit sich nur manifestiren.

Der Satz, daß Christus durch seine Gerechtigkeit und durch seinen Tod unsere Bezahlung sei, hat also einen andern Sinn. Indem Christus das Gesetz erfüllt, stellt er es in seiner Heiligkeit dar, und ist dadurch eine lebendige Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit. Indem er, ohne selbst Sünde gethan zu haben, in den Tod hingegeben wird, offenbart er einerseits die Unverletzlichkeit der Gerechtigkeit, andererseits die göttliche Gnade, die auch ihr Eigenstes nicht schont, um uns zu erretten. Somit ist Christus Organ der göttlichen Offenbarung und Pfand der Erlösungsgnade, die schon vor ihm wirkte, Religion begründete, beseligte, doch in ihm erst vollkommen deutlich und sicher sich zeigt. Die Bedeutung des Geschäftes Christi liegt also darin, daß er Offenbarung des göttlichen Willens, im Leben als Beispiel der Gerechtigkeit, im Tode als Pfand der Gnade ist.

Diese Anschauung läßt sich denn auch von Anfang an in einzelnen Zügen nachweisen und in ihrer Entwicklung verfolgen, bis sie in den letzten Schriften zur herrschenden wird, und die Satisfactionstheorie verdrängt. Die Auslegung beschreibt Christum als den, der in Lehre und That den göttlichen Willen uns offenbart. Wir wissend, daß alle lehr und that Christi ist unsere unterrichtung und ein form, nach der wir uns gestalten sollen. Christus ist unser gesetz. Christi tod ist ein pfand, durch das wir gwüß sind daß uns unsere sünden vergeben werden. Der seinen Sohn für uns gegeben, sollte der uns nicht Alles geben? Besonders die häufige Wiederholung des letzteren Spruches beweist am besten, in welchem

Verhältniß der Tod Chriſti zur göttlichen Gnade ſteht. Was er uns ſuſt für ein pfand ſiner gnade gegeben hätt weder ſinen eingebornen ſun, mochten wir an ihm ee zwyfeln weder an ſinem ſun; ſo er nu den für uns geben hat, ſo iſt kein Sünder ſo groß daß er an Gott verzwyfeln könnte (an Val. Comp. II, 1, 10).*)

Iſt ſchon damit die Anſelmiſche Satisfactionstheorie auf allen Seiten durchbrochen, ſo ſehen wir die Nothwendigkeit dieſer Auffaſſung noch von einer andern Seite, wenn beſtimmt wird, welchen Antheil jede der beiden Naturen am Erlöſungswerke habe. Der Anſelmiſche Satz, daß Chriſti Leiden unendlichen Werth habe, weil der Gottmenſch gelitten, fällt von ſelbſt weg, wenn der in Chriſtus erſchienene Gott außerhalb der menſchlichen Erſcheinung unberührt von ihren Leiden ſteht. Es leidet nur die menſchliche Natur, und jetzt kann es nur noch darauf ankommen, daß der, der als Menſch ſtarb, zugleich als Gott das Leben Aller iſt. Christus ea parte salutaris, qua de coelo descendit, non qua ex virgine natus est. (Comm. III, 244). Secundum carnem mactari tantum potuit, et secundum divinitatem tantum salutaris esse. Sic ergo Christus est animae cibus, quod ea dum videt Deum filio suo unigenito non pepercisse, sed in contumeliosam mortem tradidisse, ut nos vitae restitueret, certa fit gratiae salutisque. Damit iſt der Begriff des Opfers, die heilſame Bedeutung des Todes Chriſti überhaupt aufgehoben. Den ſchärfſten Ausdruck findet Zwingli's Anſchauung in ſeinem Briefwechſel mit dem ſcharfblickenden Haner in Nürnberg, aus dem wir die ſchlagendſten Stellen mittheilen (VII, 541. 568).

In dem von Zwingli anerkannten Beſtreben, den Glauben auf keine Creatur, ſondern allein auf Gott ſelbſt zu gründen, folgert Haner vom Abendmahlsſtreite aus weiter: Caro non prodest quidquam, non solum in pane sed etiam in cruce; vita non in carne, sed in verbo carnem uniente. Rectius ergo carnem vitae Sacramentum dixeris, quam vitam, s. vitae symbolum. Non sanguis qui emundat, sed purificator spiritus; non assumptus homo, sed ipse salvator Deus. In der Antwort hierauf giebt Zwingli zu, daß

*) Genau genommen iſt für Zwingli die Frage viel ſchwieriger, wie es mit der göttlichen Gerechtigkeit vereinbar ſei, einen Unſchuldigen ſterben zu laſſen, wenn doch ſein Tod verhältnißmäßig ſo wenig Bedeutung hat, als die andere, wie durch Chriſti Tod die Gerechtigkeit geſühnt werde.

Chriſti Tod ſelbſt ſo werthvoll nicht ſein könnte, wäre nicht der, der nach einer Natur ſtarb, nach der andern das Leben; ſind doch auch ein Decius, Curtius, Codrus für Andere geſtorben, ohne darum ihr Heil zu ſein. Sed symbolum, fährt er fort, nimis leviter dixisti. Nam symbolum est alterius rei signum, Christus autem est ipsum salutis pignus ac veluti satisfactio. — Caro ergo pretium fuit pro peccatis nostris? Minime; sed caro ejus, qui vita est, vivifica dicitur — per ἀλλοιωσιν. Redet aber die Schrift ſo von Chriſti Leib, ſo dürfen wir ihn auch nicht gering achten, um ſo weniger jetzt, cum velut instrumentum ac pignus est, cujus contemplatione irata nobis justitia placatur. Sichtbar erſchrickt hier Zwingli vor der nackt ausgeſprochenen Conſequenz ſeiner eigenen Lehre; aber trotz allem Drehen und Winden, trotz ſeiner veluti satisfactio ſagt er nichts Anderes als Haner, er wählt bloß das Wort pignus ſtatt sacramentum oder symbolum. Was Chriſtus durch ſeine Erſcheinung wirklich geleiſtet hat, haben wir nicht dem Tode zu verdanken, ſondern dem Leben, nicht dem Menſchen, ſondern dem Gotte. Und wenn Zwingli mehrmals behauptet, daß Chriſti Tod uns ſchon erlöst hätte, wenn er durch Herodes Schwert in Bethlehem gefallen wäre, und daß er nur darum ſo lange gelebt, um uns ein Beiſpiel zu geben, ſo iſt in Chriſti Erſcheinung eben damit das erſtere als Nebenſache, das letztere als die Hauptſache hingeſtellt.

Was von Chriſti Geſchäft als das Weſentliche bleibt, iſt nicht Verſöhnung, ſondern Wiederherſtellung der gefallenen Menſchheit durch Mittheilung neuen Lebens, wirkliche Erlöſung aus dem Zuſtande, in welchem die Menſchheit ſich befindet. Nur ſo wird Chriſti Werk, was es nach Zwingli's Begriffen allein ſein kann, eine That Gottes, ein Wirken Gottes in der Menſchheit. Chriſtus iſt der Anfang der wahren Religion; in ihm und durch ihn iſt Gott unſer, in ihm und durch ihn kommen wir zu Gott. Der durch Adam verurſachte Schaden iſt durch den zweiten Adam in ſeinem ganzen Umfange aufgehoben, die Schuld der Erbſünde getilgt, weil in Chriſto die menſchliche Natur wieder hergeſtellt iſt. Wie in der Schöpfung Gott allein allen Dingen Daſein und Leben gegeben hat, ſo iſt er auch in Chriſto der Schöpfer eines geiſtigen Lebens geworden; homo factus est, ut nos ejus consortio in Deos ditaremur. Das eigentlich Erlöſende iſt alſo nicht der Tod Chriſti, ſon-

dern die Menſchwerdung, durch welche der Menſchheit neues Leben mitgetheilt wird. Es liegt in der Natur der Sache, daß dieſe poſitive Seite, dieſes Neue, was die Satisfaction überwindet, weit weniger ausgeführt und beſtimmt fixirt iſt, während für die ältere Anſicht ſich fertige Formeln finden; aber unverkennbar iſt die Richtung, die Zwingli's Denken nimmt. Wo er die verſöhnende und erlöſende Kraft des Lebens und Todes Chriſti am höchſten erheben will, preist er ihn darum, daß er mit ſeiner ganzen Geiſtesfülle, ſeiner Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit unſer iſt; wo er eben von der Verſöhnung durch das genugthuende Opfer geſprochen, faßt er ſeine Meinung in die Worte zuſammen, daß nur der, durch den die Menſchen geſchaffen ſeien, ſie wiederbringen und geſund machen könne (I, 553. II, 1, 10). Vermöge ſeiner Vollkommenheit vertritt Chriſtus uns vor Gott — oder mit andern Worten, die Einheit Gottes und des Menſchen, die in ihm iſt, iſt für uns die Bürgſchaft der Gnade Gottes, iſt für uns die Sicherheit, daß auch wir zu Gott kommen mögen, iſt für uns der Anfang des wahren Glaubens. Das Verhältniß Gottes zur Welt iſt nicht ideell — denn der vorchriſtliche Gott war kein anderer als der chriſtliche — aber es iſt thatſächlich anders geworden, der Rathſchluß der Erlöſung iſt geſchichtlich vollzogen. Eben darin liegt die Verſöhnung, daß der Wille Gottes, ſich ſelbſt mitzutheilen, wenigſtens in Einem Menſchen zur vollendeten Wirklichkeit geworden iſt. Darum iſt auch mit der Thatſache des Lebens Chriſti ſein Werk abſolvirt; mit der irdiſchen Laufbahn Chriſti ſchließt ſeine mittelnde Thätigkeit; ſchon die Auferſtehung iſt nur geſchehen zur Verſicherung für uns, daß auch wir ewiges Leben haben*); was ihr folgt, hat für die Erlöſung keine Bedeutung mehr. Was könnte auch der von uns entfernte Menſch wirken? So wird denn auf die Interceſſion ſehr wenig Gewicht gelegt. Intercedit Christus pro nobis, quia est redemtionis nostrae pretium; non enim opus habet multa oratione, flebili planctu pignorumque ostensione (III, 533). Das mitteln iſt nüts, weder den tod für der ganzen welt ſünd gelitten haben. Die Vorſtellung von der Fürbitte Chriſti im Himmel iſt nur entgegengeſetzt

*) Es iſt bemerkenswerth, wie wenig dogmatiſches Gewicht Zwingli der Auferſtehung beilegt. Er kommt verhältnißweiſe ſehr ſelten darauf zu ſprechen.

worden der angeblichen Fürbitte der Heiligen, und ihr Sinn einfach der, daß „alle die zu Gott um gnad gon wellend, dieſelben allein durch Jeſum Chriſtum erſchynend". In Wahrheit aber ſteht der Fürbitte der Heiligen nicht die Fürbitte Chriſti, ſondern die in ihm geſchehene Verſöhnung entgegen. Somit iſt die intercessio nicht ein Act, ſondern ein für alle Ewigkeit beſtehendes Verhältniß, wonach Chriſtus als der vollkommene Menſch die ganze Menſchheit vor Gott vertritt. Wie aber ſo vorwärts in alle Ewigkeit Chriſti Leben und Tod gilt, ſo auch rückwärts. Die hiſtoriſche Erſcheinung Chriſti kann für den einigen, ewigen, unveränderlichen Gott keinen Unterſchied begründen; der Gott der vorchriſtlichen Zeit iſt ja, wie der Elenchus ausführt, kein anderer, als der chriſtliche, nicht etwa jener crudelis, dieſer civilis et humanus (III, 419, El. c. Catab.), ſondern dieſelbe Barmherzigkeit Gottes, die er in ſeinem Sohn der Welt verheißen, hat Adam und Noah wie Petrus und Paulus ſelig gemacht. Somit fällt nach dieſer Seite was durch Chriſtus erſt zeitlich vollzogen worden ſein ſoll, zurück in den ewigen Rathſchluß der Erlöſung; der Satz, daß Gott um Chriſti willen gnädig ſei, hat denſelben Sinn mit dem, daß Alle in Chriſtus erwählt ſind; die hiſtoriſche Erſcheinung Chriſti iſt nur die thatſächliche Offenbarung deſſen, was von Ewigkeit beſchloſſen war, etwas durch und durch Geſchichtliches, nur für das wirkliche Sein und die wirkliche Entwicklung der Menſchheit Bedeutendes.

Danach beſchränkt ſich auch der Satz, daß durch Chriſtus das Geſetz aufgehoben ſei. Die Macht des Geſetzes, führt die chriſtliche Einleitung aus, iſt aufgehoben, weil Chriſtus es erfüllt und die in ihm geforderte Strafe erlitten hat; ſeine verdammende Kraft beſteht nicht mehr. Die Wahrheit der Forderung, die es enthält, iſt eine ewige. Iſt es aber möglich, daß der ewige, unveränderliche Wille Gottes nicht die Norm ſei, nach der wir gerichtet werden, ſo muß dieſe Möglichkeit in Gottes Weſen gegründet, alſo ewig ſein, wie auch ſchon im Alten Teſtament die verdammende Kraft der Erbſünde um Chriſti willen nicht mehr beſtand. Die Aufhebung des Geſetzes fällt alſo in denſelben Rathſchluß, der die Erlöſung in Chriſto beſchließt und iſt genau genommen die Bedingung und nicht die Folge des Werkes Chriſti. Auf dieſe Weiſe allein iſt es erklärlich, daß für Zwingli Chriſti Tod ganz abgeſehen vom Glauben

die Aufhebung der Schuld der Erbſünde bewirkt. Die unmündigen Kinder ſind nach ihm erwählt und in Chriſto ſelig, und zwar nicht bloß die der Chriſten, ſondern auch die der Heiden, da in Chriſtus die menſchliche Natur wiederhergeſtellt iſt.

Damit iſt alſo auch die Rechtfertigung um Chriſti willen, die Sündenvergebung und Beſeligung ebenſo nur Folge des ewigen Erlöſungsrathſchluſſes, beziehungsweiſe der Erwählung, kein beſonderes Thun Gottes, das erſt durch Chriſti Verdienſt vermittelt würde. Von Rechtfertigung ſpricht überhaupt Zwingli höchſt ſelten; worauf es ankommt, iſt die Befreiung nicht von der Schuld, ſondern von der Herrſchaft der Sünde, nicht die Vergebung, ſondern die Erneuerung. Iſt das Geſetz abgethan im Erwählungsrathſchluß, ſo vermag weder Erbſünde noch wirkliche Sünde zu verdammen; was alſo noch übrig bleibt, iſt allein die Vollziehung der wirklichen Erlöſung aus dem Zuſtande der Sünde, und dieß geſchieht durch den heiligen Geiſt, in Folge der Erwählung. In dieſer iſt Rechtfertigung und Sündenvergebung ſchon ganz eingeſchloſſen. Da nun Zwingli Erwählte und Beſeligte ſchon vor Chriſtus annimmt, ſo würde auch in dieſer Beziehung die hiſtoriſche Erſcheinung Chriſti ihre objective Bedeutung verlieren, wenn ſie nicht in Zwingli's Lehre von der Höllenfahrt noch einen Halt fände. Die Bedeutung der Höllenfahrt iſt, daß den Todten in der Unterwelt das Heil verkündigt wird. Christum animarum salutem advenisse adnuntiatur. Mortis fructus atque vis iis quoque profuit, qui apud inferos tenebantur (VII, 560. IV, 49). Insbeſondere ſind die Väter des alten Teſtaments erſt mit der Vollendung der Erlöſung zum wirklichen Beſitz der Seligkeit eingegangen; wer früher ſtarb, hatte nicht den Himmel, ſondern Abrahams Schooß zur Wohnung erhalten. Allein dieß beruht darauf, daß die Seligkeit eben im consortium cum filio Dei, mit dem erhöhten Menſchen Chriſtus beſteht, daß das himmliſche Reich erſt dann anfangen kann, wenn ſein Haupt wirklich eintritt. Auf dieſe Gemeinſchaft mit dem erhöhten Chriſtus wird großer Werth gelegt; ein neuer Beweis, wie in Chriſtus nicht das Verſöhnungsopfer, ſondern die Lebensmittheilung das Weſentliche iſt, und wie Zwingli eben deßhalb in ihm zuletzt den gotterfüllten Menſchen ſehen muß, der in menſchlichem Bewußtſein die Fülle der Gottheit hat, und Menſchen als Menſch mittheilt aus dem Reichthum ſeines Lebens.

Damit ſind wir auf denſelben Punkt geführt, auf welchen die Lehre von der Perſon Chriſti hingedrängt hatte. Alle Beſtimmungen des Werkes Chriſti, die Zwingli's eigenthümliche Gedanken ausſprechen, gründen ſich darauf, daß er als Menſch, als Träger der vollkommenen Einheit der menſchlichen Natur mit Gott der Erlöſer und der Vermittler ſei; und zwar wird vorzugsweiſe die Seite dabei hervorgehoben, daß er Gott offenbare als Darſtellung des göttlichen Weſens und Willens, als ein Gegenſtand der Anſchauung der Gläubigen, die in ſeinem Leben als dem lebendigen Geſetze die Gerechtigkeit, in ſeinem Tode die Gnade Gottes auf die gewiſſeſte Weiſe erkennen.

Faſſen wir die ganze Lehre von den äußeren objectiven Anſtalten Gottes zur Erlöſung noch einmal zuſammen, ſo iſt ihr Grundgedanke die durch verſchiedene Organe in ſteigender Vollkommenheit vermittelte Offenbarung des göttlichen Weſens, und zwar beſtimmt der göttlichen Güte nach ihren beiden Seiten, der Gnade und der Gerechtigkeit. Ihre Spitze iſt Chriſtus, der darum als der Kern auch der früheren Offenbarung erſcheint. Wie aber ſchon in den vorchriſtlichen Organen der Offenbarung mit der Darſtellung zugleich eine wirkliche Geiſtesmittheilung verbunden war, die ſich nur nicht weiter verbreitete, ſo iſt auch in Chriſtus die vollſtändige Offenbarung Gottes zugleich ſeine vollſtändige Selbſtmittheilung an einen Menſchen. In ihm bethätigt ſich Gott als der gnädige dadurch, daß er wirklich das Lebensprincip eines Menſchen wird, in ſchöpferiſcher Kraft die menſchliche Natur ganz zu ſeinem Organe bildet, und dadurch den Anfang der Vollendung der Menſchheit macht, einen Anfang, durch den das ganze gefallene Geſchlecht wiederhergeſtellt werden ſoll.

Die Lehre vom Werke Chriſti führt uns alſo ſelbſt weiter zu der von ihm als Mittelpunkt ausgehenden Belebung, zur wirklichen Erlöſung der Erwählten aus ihrem Zuſtande, zu der Thätigkeit Gottes, die ſeiner äußeren Offenbarung entſprechend in der ſubjectiven Sphäre vor ſich geht. Wir erwarten, daß Zwingli lehrt, wie Chriſtus das in ihm als dem Anfänger des Glaubens erſchienene Leben mittheilt. Allein hier zeigt es ſich, daß die Grundrichtung der Zwingliſchen Denkweiſe, Alles als unmittelbare Wirkung, als gegenwärtiges Daſein Gottes zu wiſſen, daß ſeine Immanenzlehre die in der Auffaſſung der Perſon Chriſti angebahnte hiſtoriſche Vermitt-

lung durchbricht. Das neue Leben der Welt ſollte von dem in Chriſto erſchienenen Gott ausgehen; allein ſo wenig es durch dieſe menſchliche Vermittlung auf die Juden übergieng, die ſahen und doch nicht glaubten, ſo wenig vermag es uns mitgetheilt zu werden ohne die vom Vater ausgehende, von Chriſti Wirkſamkeit ganz unabhängige Mittheilung des heiligen Geiſtes. Der Geiſt, der geſendet wird, um das Chriſto mitgetheilte Leben auch in ſeinen Brüdern zu pflanzen, iſt der Geiſt Chriſti nur ſofern es derſelbe iſt, der ihn erfüllte, nicht weil er durch ihn vermittelt war. Der Strom göttlicher Kraft, der von Chriſtus als einer Quelle ausgehen und die Welt befruchten ſollte, verſiegt in der Endlichkeit der menſchlichen Erſcheinung Chriſti; das Waſſer des Lebens, das von ihm aus den Menſchen mitgetheilt werden ſollte, wird unmittelbar aus dem Borne des unendlichen göttlichen Geiſtes geſchöpft, und kommt jedem Einzelnen ebenſo unmittelbar zu, als Chriſto ſelbſt. Mit jedem einzelnen Erwählten muß der göttliche Geiſt Eins werden. Der Geiſt macht lebendig, das Fleiſch iſt kein nütze, iſt auch in dieſem Sinne das Thema der Zwingliſchen Lehre von Chriſtus, und von durchdringendem Scharfſinne zeugt es, daß Haner in dem oben angeführten Briefe die ganze menſchliche Erſcheinung Chriſti als sacramentum beſtimmen zu können glaubte. Schlagender läßt ſich die Bedeutung nicht bezeichnen, die Zwingli allein dem hiſtoriſchen Chriſtus beizulegen vermag. Wie im Sacramente nichts bewirkt wird, wie es nur eine lebendige, ſinnlich-anſchauliche Darſtellung deſſen iſt, was auf andere Weiſe, durch die unmittelbare Wirkung des Geiſtes auch ſchon gegeben war, wie es nur durch die zugleich thätige Kraft des Geiſtes, nur in ſeiner Hand als begleitendes, unterſtützendes Darſtellungsmittel Werth hat, ſo iſt auch Chriſtus, freilich in weit höherer Potenz, ein Bild, ein Symbol des göttlichen Weſens und des vollkommenen Lebens, ein Bild, das in den Einzelnen vom Geiſte belebt und verklärt werden muß. Wir haben keinen ſelbſt redenden, ſeine Fülle ſelbſt mittheilenden Chriſtus; er iſt für uns verſchloſſen, und das in ihm geſchaute Leben erſtirbt bei jedem Verſuch, vom Menſchen zum Menſchen es fortzupflanzen, es erſtarrt in der Endlichkeit, die unfähig iſt ein Organ Gottes zu ſein. Jedes Glaubensleben muß ebenſo unmittelbar aus Gott ſtammen, wie das Leben Chriſti ſelbſt. Die wirkliche Erlöſung, die Neubelebung der Menſchheit geſchieht allein

durch den Geiſt. Mit allem Rechte hat man alſo von verſchiedenen Seiten über Zwingli geſagt, daß er dem hiſtoriſchen Chriſtus ſeine Bedeutung ſchmälere. So energiſch er auch das Heil allein in Chriſto predigt, ſo warm, ſo lebendig er auf ihn als den Einen Mittler und Verſöhner hinweist, ſo ſehr er in allen reformatoriſchen Schriften Chriſtum treibt — es iſt eben nur das practiſche, das reformatoriſche Intereſſe, was ihm dieſe Worte giebt, und es zeigt ſich ein bemerkenswerther Unterſchied zwiſchen ſeinen deutſchen und ſeinen lateiniſchen Schriften *). Wo er eine chriſtliche Kirche reformiren will, die hiſtoriſch mit der alten Kirche zuſammenhängt, da überwältigt ihn die objective Macht des Chriſtenthums, und zwingt ihn, auf die Uranfänge der Kirche, und damit auf den hiſtoriſchen Chriſtus zurückzugehen; wo er ein neues Geſammtleben begründen, einen neuen Bau aufführen will, da weiß er keinen andern Eckſtein, als die Apoſtel auch; wo er aber über ſeinen Glauben reflectirt, wo er ſich klar zu machen ſucht, was das Weſentliche in Chriſto ſei, wo er im Gedanken das in Chriſto erſchienene Göttliche zu faſſen und feſt zu halten ſucht, da vermag er in ihm nicht den Gottmenſchen, ſondern nur den unendlichen, über alle Erſcheinung weit erhabenen Gott zu ſehen — den Gott, der ihm doch in ſeinem eigenen Bewußtſein in der Wirkung des Geiſtes gegenwärtiger und näher iſt, als in Chriſto. Das Neue Teſtament und Picus von Mirandula, die Kirche und die Philoſophie ſtreiten in dieſem Dogma. Das Neue Teſtament in der Hand hat er dem Volke Chriſtum geprebigt, hat er ihn den Götzen Roms gegenüber geſtellt, hat verkündigt, daß kein anderer Name den Menſchen gegeben iſt, darin ſie ſollen ſelig werden; von der Philoſophie geleitet hat er ſich ſelbſt allmählich dieſen Glauben objectivirt, und erkannt, daß auch in Chriſtus nur der allgegenwärtige Gott es iſt, der verehrt wird. Für die ſichtbare Kirche iſt Chriſtus der menſchgewordene Gott, der Anfang und das Ende; für den Gläubigen, der ſich ſeines Verhältniſſes zu Gott bewußt iſt, iſt die

*) z. B. II, 2, 324 in einer Flugſchrift zur Vertheidigung gegen Anklagen von 1524: Wie viel hab ich geſchriften laſſen usgon, in denen ich das fegfür, die bycht, die päbſtlichen abſoluz und andere ding viel allein damit geſtürmt hab, daß Chriſtus der ſun Gottes unſer troſt ſye — all unſer arbeit iſt allein die, daß man die ſicherheit unſeres heils finde in dem tod des lebendigen ſuns Gottes.

Menſchwerdung Gottes, die wirklich iſt, nicht in Chriſtus, ſondern im Glauben, und wie nur um der Erwählten willen Gott Menſch geworden iſt, ſo wird er es auch nur in ihnen. Qui a spiritu Dei impraegnatur, concipit et parit Deum (VI, 1, 602). *)

II. Die Verwirklichung der Erlöſung nach ihrer ſubjectiven Seite, die Religion in den Erwählten.

1) Ihr Princip, der heilige Geiſt.

Alle erlöſenden, die wahre Religion, den Glauben als Hingabe an Gott und alleiniges Beſtimmtſein von ihm begründenden Wirkungen im Subject werden als alleiniger Urſache dem heiligen Geiſte zugeſchrieben, der innerlich in den Herzen wirkt, ſie erleuchtet, zieht, bewegt, und allein alles Gute ſchafft.

Daß von dem heiligen Geiſt als trinitariſcher Hypoſtaſe hiebei nicht die Rede ſein kann, verſteht ſich aus dem früher Geſagten von ſelbſt; wenn Zwingli auch da, wo er überhaupt ſeinen Glauben an die Trinität ausſpricht, ihn als ſolche aufführt, ſo iſt doch damit eine Unterſcheidung in keiner Weiſe deutlich ausgeſprochen. Was Zwingli unter dem heiligen Geiſt denkt, iſt nichts als die Wirkung Gottes, ſofern er in dem Verhältniß der religio das Bewußtſein und den Willen eines endlichen Subjects beſtimmt, die Erkenntniß Gottes, das Gefühl der Abhängigkeit von ihm, Vertrauen auf ihn und Leben nach ſeinem Willen wirkt, kurz ſofern er die Einheit des Menſchen mit Gott ſchafft. Wie Gott der Alles belebende Geiſt iſt, wie er in der lebloſen Natur die Körper bewegt, in dem Feuer wärmt, in dem Lichte leuchtet, wie er in der ſinnlichen Natur Leben und Odem allenthalben giebt, ſo iſt er in der höchſten Sphäre der Lebensäußerungen, in dem geiſtigen Sein des Menſchen thätig als heiliger Geiſt, oder, was damit identiſch, als Gnade (gratia im ſpecifiſchen Sinne), um den Menſchen in ſeinem von der Schöpfung ihm beſtimmten Weſen zu actualiſiren.

---

*) Von dieſer Seite liegt Zwingli's Verwandtſchaft mit dem Myſticismus aller Zeiten auf der Hand, eine Verwandtſchaft, die uns bei ſeinem Verhältniß zu Pico von Mirandula um ſo weniger befremden kann. Nur ſein gewaltiger Charakter und ſeine lebendige Thätigkeit bildeten gegen jene Tendenz ein Gegengewicht, das ihn an dem Hiſtoriſchen, Thatſächlichen feſthielt.

Es ist damit von selbst gegeben, daß der Geist in den Gläubigen auf unmittelbare, Bewußtsein und Willen schlechthin bestimmende Weise wirkt; es gilt nur in engerem Kreise vom heiligen Geiste, was von der providentia überhaupt gilt (vgl. VIII, 179). Er ist die ἐνέργεια, ein immerwärend werk üben und wysen, die Immanenz Gottes im menschlichen Geiste, kraft welcher er unser Wegwyser, unser Vernunft, unser Geist und unser Gmüet ist. Er ist mit Beziehung auf die Sünde, die eben im Verlassensein vom Geiste besteht, eine wesentlich erlösende Potenz; ja die Erlösung vollendet sich erst mit dem wirklichen Kommen des Geistes; die objectiven göttlichen Erlösungsanstalten werden erst wirksam, wenn der Geist dazu tritt. Noch mehr: der heilige Geist ist in seiner Wirksamkeit durchaus unabhängig von allen äußeren Offenbarungsanstalten Gottes, und an ihre Vermittlung in keinerlei Weise gebunden. Er wirkt, wo und wie er will. Damit ist nothwendig gegeben, daß die Mittheilung des Geistes die einzige und wirkliche Erlösung ist, die den Heilsrathschluß Gottes in der That verwirklicht, und daß nur unter Voraussetzung der Geisteswirksamkeit die Offenbarung Gottes in Christo Sinn und Bedeutung hat. Die Mittheilung des Geistes ist nicht Folge der in Christo geoffenbarten Versöhnung, sondern das Prius dazu; denn sie ist die directe Ausführung des Erwählungsrathschlusses. Die Erlösungsanstalten hat Gott nur geordnet als Anknüpfungspunkte für die Wirksamkeit des Geistes. Was Schneckenburger aus den scholastischeren Formeln der späteren Dogmatiker über das Verhältniß Christi und des heiligen Geistes nachweist, läßt sich ebenso auf die Zwinglische Theorie und auf diese weit leichter anwenden, weil bei ihm von einem königlichen Amte Christi nicht einmal insofern die Rede ist, daß er den Geist sende.

Es findet dieß alsbald seine Bestätigung, wenn wir das Verhältniß des Geistes zu den Mitteln und Organen der Offenbarung betrachten. Das äußere Mittel, dessen der Geist sich bedient, ist zunächst das Wort, theils das geschriebene, in der Schrift enthaltene, theils die lebendige Predigt. Was das erste betrifft, so gilt vom Worte als Gnadenmittel dasselbe, was von ihm in seiner Eigenschaft als Erkenntnißprincip aufgestellt ist; er ist für den Menschen unverständlich, unwirksam, es ist kein vollbringend

Instrument (II, 1, 137), es zeigt allein den göttlichen Willen an. Die innere Erleuchtung des Geistes muß dem Hören des Wortes vorangehen; es ist entweder der Glaube oder der Unglaube, der es vernimmt; und kann der Geist vor dem Worte wirken, so kann er überhaupt auch ohne dasselbe wirken, dux vel vehiculum spiritui non est necessarium. Die Schrift ist bloß gegeben um unserer Schwachheit willen, zur Verhütung von Mißverständnissen, um der Verirrung vorzubeugen. Sie nützt also einzig denen, die schon vom Geiste erleuchtet sind, nicht denen, die es erst werden wollen.

Gilt nun dieß von dem Worte der Schrift, so gilt es um so mehr von der durch Menschen verbreiteten Lehre, daß ein mensch den andern nit leeren mag (Art. 1 der Asl.). Quid opus apostolis Christo, fragt Zwingli (Comm. in Ev. Lucae VI, 582) quum nemo credat, nisi intus ipse trahat? Sed Deus scit, ad quid quaque creatura utatur. Substantiae spirituales, quae semper assistunt Deo, continueque Deum vident, monitore non egent. Homo vero, qui carne circumdatus est, admonitione subinde opus habet. Organa enim habet et sensus ad haec aptos et commodos. Stulta ergo quaestio est. Sufficere nobis debet voluntas Dei. Also wiederum nur des Fleisches wegen, nur damit die sinnliche Seite des Menschen auch mit beschäftigt werde, hat Christus seinen Jüngern befohlen, auszugehen in alle Welt und das Evangelium zu predigen. Aber wie verhält sich dazu die πιστις ἐξ ἀκοης bei Paulus? πιστις heißt hier nicht Glaube, antwortet Zwingli VI, 2, 113, sondern die äußere Predigt des Glaubens, die zu Zeiten Christi und der Apostel unter Juden und Heiden begann. Zu solchen Verdrehungen läßt er sich durch seine dualistische Ansicht vom Wesen des Menschen verleiten.

Aber noch nicht genug. Nicht bloß das geschriebene Wort, nicht bloß die Predigt der Apostel ist unwirksam, und also im Nothfalle entbehrlich; auch die Wunder Christi selbst haben für die Erzeugung des Glaubens keine Bedeutung, auch sie dienen nur dazu, die Widerspenstigkeit des Fleisches zu bändigen und seine Neugierde zufrieden zu stellen (VI, 1, 248. 279. 385). Der Unglaube der Juden selbst ist der beste Beweis, daß sie in sich gar keine Kraft haben *).

*) Auch hier ist freilich Zwingli's Praxis von seiner Theorie ziemlich verschieden. Als Lehrer, Schriftsteller und Prediger weiß er wohl, welche Ge-

Und die Erscheinung Christi selbst? Ist der Inhalt des Worts wesentlich Christus und sein Tod, und ist die einzige Beziehung, in der wir mit ihm stehen, durch die von ihm angeordnete Verkündigung des Evangeliums vermittelt, kennen wir Christum also nur durch die Predigt, so folgt, daß Geisteswirkungen stattfinden ohne die Erkenntniß Christi, daß auch Christus und die in ihm geschehene Offenbarung kein unentbehrliches Mittel für die Begründung wahren Glaubens ist. Wie das Wort nicht Organ des Geistes, sondern nur die äußere Darstellung von dem ist, was der Geist innerlich wirkt, so geht der Geist auch von Christus nicht aus, Christus ist für uns nur eine Darstellung des göttlichen Wesens, die erst verständlich wird, wenn die innere Offenbarung durch den Geist schon geschehen ist. So ist mit Zwingli's Sätzen über die Bedeutung des Wortes als Gnadenmittel dasselbe gesagt, was wir oben als Consequenz der Christologie gefunden haben *).

2) Die Art und Weise der Verwirklichung der Erlösung im Subject.

a) Im Einzelnen. Der Glaube.

Es geht aus dem Bisherigen schon hervor, daß wir unter „Glauben" nichts Anderes zu verstehen haben, als die Gesammtheit der gött-

walt das Wort hat, und es erinnert an einen bekannten Ausspruch Luthers, wenn er II, 2, 349 an die Eidgenossen schreibt: Thund um Gottes willen sinem wort keinen drang an; denn warlich, warlich es wirt als gwüß sinen gang haben als der Rhyn; den mag man ein zeit wohl schwellen, aber nit gstellen.

*) Von hier aus zeigt sich auf's Neue die wahre Bedeutung von Zwingli's Ansicht über die Seligkeit der Heiden. Diese darf nicht, wie z. B. von Ebrard und auch von Schweizer geschieht, abgeschwächt werden durch Voraussetzungen und Ideen, die gar nicht in Zwingli's Gedankenkreis liegen. Denn wird gesagt, daß die Heiden darum selig werden, weil die ganze Weltentwicklung eine göttliche Pädagogik für das Christenthum sei (Ebrard), oder weil die Erlösung in der religio naturalis latent vorauswirke (Schweizer), so ist eben der Grundgedanke Zwingli's verkannt, daß alle Religion dem Wesen nach vollkommen dieselbe ist, und daß der Geist ohne Christus ganz auf dieselbe Weise wirkt, wie unter Voraussetzung der Anschauung Christi, daß das Princip der wahren Religion nicht Christus, sondern der Geist ist. Ethnicus, si piam mentem domi foveat, Christianus est, etsi Christum ignoret, ist in seinem vollen Ernste zu verstehen.

lichen Geiſteswirkungen im Subject. Es zeigt ſich in dieſer Lehre auf's Neue, was Zwingli's Denken im Ganzen characteriſirt — die principielle Auffaſſung der großen Gegenſätze, die Gegenüberſtellung von Unendlichem und Endlichem, Göttlichem und Menſchlichem, und zwar ſo, wie ſie ſich in ihrem lebendigen Aufeinanderwirken verhalten. Was uns Zwingli ſchildert, ſind nicht die Einzelnheiten, die Vermittlungen; wir finden keine pſychologiſche Beſchreibung der Entſtehung, der Stufen, der einzelnen Seiten des durch den heiligen Geiſt gewirkten Lebens; in der Totalität tritt der Glaube dem Unglauben, der Geiſt der Sünde gegenüber; nicht die Geburt und das Kindesalter, ſondern die volle Manneskraft des höheren Lebens ſehen wir, wie in Zwingli's Perſönlichkeit ſelbſt, ſo auch in ſeinen Schriften. Wir ſind ſomit darauf angewieſen, vor Allem den Glauben in ſeiner Totalität zu faſſen, und dann erſt nachzutragen, was Zwingli über die allmähliche Entwicklung dieſes Princips lehrt.

Der Glaube in ſeiner Totalität.

a) Das Weſen des Glaubens. Der wahre Glaube, den Zwingli von Anfang an dem falſchen Gottesdienſt und der Abgötterei der römiſchen Kirche gegenüberſtellt, iſt die ungetheilte Hingabe des ganzen Menſchen an den einigen Gott; glauben heißt, ſich einig an das höchſte Gut laſſen, auf ſeine Allmacht, Weisheit, Güte unzweifelhaft ſich verlaſſen und vertrauen, ſo ſich hingeben, daß man ſich ſelbſt entäußert und aufgiebt an die volle Einheit mit Gott. Wilt du Gottes ſyn, ſo laß dich fry an ihn, laß ihn verwalten und wyſen din leben, nahrung, rath und alle ſachen, dann lebt Gott in dir. Alſo muß man zu Gott zogen werden und in ihn verwandlet, daß wir gar usgeleert, gſübert und unſer ſelbs verlöugnet ſind, und uf unſer ſinn und werk nüt haltind, ſunder daß das verhoffen in Gott unſer einig zuverſicht ſye, dero wir uns haltind (I, 207). Der gloub iſt gar in Gott verlaſſen und vertruwt, weiß feſtiglich, daß Gott alle ding thut; er iſt ein leben in dem einigen troſt der gnad Gottes (I, 377. 555. III, 135). Der gloub, der ein vertruwen in den einigen Gott iſt, iſt die einig ruh der ſeel, die ſicherheit und feſte, durch die wir ſehend, daß kein gutes, kein wahres, kein grechtes iſt, weder das einig höchſte gut, Gott, daß nüzid ſicher iſt, weder er, daß die ſeel in keiner creatur ruh findet,

ſunder allein im ſchöpfer. — Der gloub iſt nüt anders, weder ein vereinbaren unſer in Gott durch ſtete zuverſicht und zulouf zu ihm (II, 2, 199. I, 556).

Dieſe meiſt den früheſten Schriften entnommenen Beſtimmungen zeigen das Verhältniß des Glaubens zu dem Weſen des Menſchen. Der **Glaube** iſt die im Weſen des Menſchen angelegte, von ihm aus aber nicht erreichbare Einheit mit Gott. Er iſt identiſch mit dem Wirken Gottes und ſeines Geiſtes im Menſchen; glauben und den Geiſt haben, ſind ſynonym. Spiritus Dei, ſagt der Comm. III, 246, um das Weſen des Glaubens zu beſchreiben, miserum hominis spiritum dignatur ad se trahere, sibi jungere, alligare, ac prorsus in se transformars. Fidem habere idem est ac Deum habere (VI, 1, 341). Damit iſt von ſelbſt gegeben, daß der Glaube eine das ganze geiſtige Leben umfaſſende Macht iſt. Er iſt der volle Gegenſatz gegen die Sünde und zugleich die Aufhebung derſelben. Während die Sünde in der Alles auf ſich ſelbſt beziehenden Selbſtſucht beſteht, iſt der Glaube das völlige Aufgeben des eigenen, ſelbſtiſchen, endlichen Seins, das völlige Verzichten auf alles eigene Sein und Haben, die vollendete Selbſtverläugnung, die ſich allein in Gott findet. Der Glaube iſt ſo (III, 248) mentis immutatio, die Beſtimmung der ganzen Perſönlichkeit durch ein neues Princip. Sein centrales Weſen äußert ſich zunächſt darin, daß er nicht als eine beſtimmte geiſtige Thätigkeit gefaßt werden kann, er iſt nicht sapientia, scientia aut prudentia, sed res quae in animo credentium sentitur sicut valetudo in corpore (III, 198. 202), d. h. er iſt der normale Zuſtand, die Erfüllung der menſchlichen Anlage mit ihrem Inhalt, die Geſundheit und Vollkraft des ganzen menſchlichen Weſens.

Entſprechend der durchaus dynamiſchen Auffaſſung der Gottes-Idee überhaupt wird der Glaube vor Allem von ſeiner practiſchen Seite, als Thätigkeitsprincip aufgefaßt, weniger als Beſtimmtheit des ruhenden Bewußtſeins, des Gefühls oder des Wiſſens. Unzertrennliche Folge des Glaubens iſt das Streben, Gott zu gehorchen, ganz nach ſeinem Willen zu leben, allein auf Gottes Wort zu hören, wie das weſentlichſte Moment der kindlichen Pietät der Gehorſam iſt. Glaube und Werke verhalten ſich alſo wie Urſache und Wirkung, wie Leben und Lebensäußerung. Er iſt die ewig kraft alles guten und ein unwandelbare würkung (vgl. VI,

1, 215. 289. VII, 316). Fides est efficax virtus atque indefessa actio quae nihil nisi divinum cogitat et molitur, imo Deo placita non moliri nequit. Ubicunque ergo fides est, ibi et opus est, non minus quam ubi ignis isthic et calor est (IV, 63). Fides in mente humana est perinde atque consilium in rebus gerendis (IV, 61). Alle Handlungen haben nur Werth, ſofern dieſe innere Kraft ſich in ihnen bethätigt, nicht ihre äußere, ſondern ihre innere Uebereinſtimmung mit dem göttlichen Willen macht ſie gut. Auch die Tugend der Heiden hat nur dann Werth, wenn ſie aus dem Glauben kommt (III, 633).

Als gottgewirktes Streben, den göttlichen Willen zu erfüllen, iſt der Glaube nichts Anderes als das lebendig gewordene Geſetz, als der dem Menſchen immanente göttliche Wille. Daher Zwingli hierauf die Freiheit des Glaubigen gründet, ſofern er ſich vom göttlichen Geiſte führen läßt, und deßhalb des äußeren Geſetzes nicht mehr bedarf. Er hat nicht ängſtlich zu ſorgen, wie er Gott gefallen möge, der Geiſt wird ihm ſchon zu ſchaffen geben. Paulus und Jakobus ſind in dieſem Begriff des Glaubens verſöhnt; jeder kämpft nur gegen ein Extrem; Zwingli eignet ſich vollſtändig an, daß nicht an Worten oder äußerem Schein, ſondern nur an den Werken die Aechtheit des Glaubens erkannt wird; ja die Richtung des Jakobus ſchlägt zuweilen ſo ſehr vor, daß er das ganze Chriſtenthum als innocens vita, innocentiae studium u. dergl. bezeichnet (II, 1, 380. III, 285).

So iſt die Liebe nicht neben dem Glauben, ſondern mit ihm eins und identiſch; an Gott glauben und Gott über Alles lieben iſt Eins und daſſelbe. Die Bezeichnungen wechſeln; das Sein Gottes im Glaubigen wird ebenſo mit Johanneiſchen Worten als Liebe beſchrieben, wie als Glaube, und III, 285 ſteht Qui fidem habet, Deus in eo est, et ipse in Deo neben der entſprechenden Johanneiſchen Stelle. Ebenſo iſt auch die Hoffnung als alleiniges Vertrauen auf Gott mit dem Glauben von ſelbſt geſetzt. Nisi quaelibet harum virtutum sit altera, plane nihil est, nedum virtus.

Die Einwohnung des göttlichen Geiſtes, die der Glaube iſt, giebt ſich von ſelbſt kund in dem unmittelbaren Bewußtſein, als Ruhe, als Sicherheit in Gott. Der Glaube iſt eine Gewißheit, ein unmittelbares Fühlen Gottes als des allgegenwärtigen, mit ſeiner

Gnade in uns wohnenden. Dieſe innere Gewißheit macht das Weſen des Vertrauens aus. Der Gegenſtand dieſes Vertrauens kann allein Gott ſein; einer Creatur vertrauen, auf Endliches ſeine Hoffnung ſetzen iſt ja ein Widerſpruch gegen Gottes Weſen ſelbſt, der Alles in Allem wirkt, iſt Abgötterei. Wo man Creaturen, dem äußeren Worte, den Sacramenten, den Heiligen, der Menſchheit Chriſti vertraut, da iſt Gottes Geiſt nicht; allein in Gott kann des Menſchen Gemüth ruhig werden, wenn es ſeine Gnade und ſeinen Willen uns zu beſeligen erkennt. Näher beſtimmt ſich ſodann nach dieſer Seite mit der Entwicklung der Erwählungslehre der Glaube als Bewußtſein und Gewißheit der Erwählung, wie er denn in Zwingli's letzten Schriften ausführlicher von dieſer Seite beſchrieben iſt. Wer Gott im Glauben in ſich weiß, erkennt eben daran, daß er erwählt iſt, weil Gott nur den Erwählten ſich mittheilt (IV, 8. 122. III, 572. 575). *)

Nach der Seite des Erkenntnißvermögens iſt der Glaube Erleuchtung, inneres Licht. Der Geiſt Gottes durchdringt unſer Wiſſen, und wird in immer ſteigender Klarheit die Leuchte unſeres Erkennens, ſo daß dem Glaubigen alle Wahrheit mehr und mehr erkennbar, begreiflich und deutlich iſt. Dieſe Seite iſt für Zwingli ſehr wichtig, und darum hält er ebenſo, wie den Satz, daß nur durch den Glauben die Wahrheit erkannt und begriffen werden könne, auch

*) Mit welchem Rechte Zeller nun ohne Weiteres als den eigentlichen Gegenſtand des Glaubens die Erwählung beſtimmt, und ſagt, der Glaube, ſo wie Zwingli ſein Weſen auffaſſe, ſei unbedingte perſönliche Heilsgewißheit oder Bewußtſein der Erwählung, erhellt aus dem Obigen von ſelbſt. Zellers eigene Ausführung zeigt den logiſchen Sprung deutlich genug, durch den er den Glauben, den er vorher in ſeinem Weſen beſchrieben, mit einemmale nur in die ſubjective Gewißheit ſetzt. Dieſe Gewißheit begleitet den Glauben nothwendig, ſie iſt ein integrirendes Moment an ihm, aber darum nicht der Glaube ſelbſt. Auch die von Zeller citirten Stellen beweiſen gegen ihn; denn ſie ſagen nichts aus, als daß, wer glaube, damit wiſſe, daß er erwählt ſei. Wenn Zwingli, worauf Zeller ſich hauptſächlich beruft, in der fid. rat. ſagt: Certum est eum esse electum qui tam securus ac tutus est, ſo wird die Zuverſicht und Sicherheit nicht auf die Erwählung, ſondern darauf gegründet, daß man ſich bewußt iſt spiritum filii dei esse in corda nostra fusum. Es iſt falſch, daß Zwingli alles Gewicht darauf lege, daß der Einzelne ſeiner Erwählung ſich bewußt ſei. In den angeführten Stellen thut er es nicht; und andere möchten ſchwer beizubringen ſein.

den andern feſt, daß durch den Glauben die göttlichen Dinge ganz verſtanden werden — ein Thema, das Luther gegenüber häufig dahin ausgeführt wird, daß, was der ſittig glöubig Verſtand nicht zu begreifen vermöge, auch keine religiöſe Wahrheit ſein könne. Er will ſich das Richteramt des Glaubens, ſein kritiſches Recht nicht rauben noch ſchmälern laſſen, er macht es beſonders der Schrift gegenüber als Recht der Auslegung geltend. Wenn ihm Luther deßhalb den Vorwurf des Rationalismus macht, ſo erklärt er ausdrücklich, daß die Vernunft an und für ſich blind ſei, und daß er nur vom Sinn und Verſtand des Glaubens rede; von dieſem aber gelte: Deus non proponit incomprehensibilia (III, 491). Es iſt kein ſtück des gloubens, wenn man ſich darüber in Gottes wort ertrachtet, daß man nicht luſt habe, die wahrheit je klärer und klärer darin zu finden. Hat denn Gottes wort etwas in ihm, das nit on argwon mag beſehen werden? Die Zwingli ſo oft zum Vorwurf gemachte verſtändige Richtung, ſein Haß gegen alles Unklare, Myſteriöſe, Unbegreifliche ruht alſo nicht auf einer pelagianiſch-rationaliſtiſchen Tendenz, ſondern auf ſeinem intenſiven Begriff des Glaubens, auf ſeiner Immanenzlehre, nach der die Einheit des Glaubigen mit Gott ſich nothwendig auch auf dem Gebiet des Wiſſens als Princip der abſoluten Wahrheit zeigen muß.

Der Gegenſtand des Glaubens nach dieſer Seite iſt allein das Wort Gottes, und ſeine Summe, daß Gott das höchſte Gut ſei und alle Dinge wirke. Alles andere Glauben iſt nur opinio; wenn man verlangt, an das Daſein von Leib und Blut Chriſti zu glauben, ſo iſt das ganz unmöglich, denn darauf kann ſich der Glaube gar nicht beziehen; nur was in Gottes Wort ſteht, nur was Gottes Weſen und Willen ausdrückt, kann geglaubt, d. h. mit zweifelloſer Sicherheit gewußt werden; denn nur dieſe Wahrheit wird von dem Geiſte in uns als ſolche anerkannt.

Es kann keinem Bedenken unterliegen, die hier entwickelte Anſicht vom Weſen des Glaubens als eine myſtiſche zu bezeichnen. Beſteht das Weſen der Myſtik darin, ſich in ſeinem Innern ohne Vermittlung durch irgend eine über das Subject hinausgehende Thätigkeit mit Gott Eins zu wiſſen, das eigene Bewußtſein als Eins mit dem Geiſte Gottes, und dieſen wieder in ſich gegenwärtig zu haben, iſt dem Myſtiker der erſte Grundſatz die ſubſtantielle Einheit

des menſchlichen Weſens mit dem göttlichen, zeigt ſich in den hervorragendſten Erſcheinungen des Mittelalters und der Reformationszeit das Beſtreben, die Menſchwerdung Gottes aus ihrer Transſcendenz in Chriſto in das eigene Geiſtesleben der Glaubigen zu verpflanzen, ſo müſſen wir dieſe Richtung bei Zwingli ebenfalls anerkennen. Picus von Mirandula ſchon zeigt einen ſtarken myſtiſchen Zug, indem er das Wiſſen verwirft, und Gott unmittelbar beſitzen will; allein er thut es nur theoretiſch, er macht die Einheit mit Gott in der Religion nicht zum Ausgangspunkt ſeines eigenen Bewußtſeins; ſeine Myſtik bleibt daher mehr ein Ziel, nach dem er hinſtrebt. Zwingli nimmt dieſes myſtiſche Bewußtſein auf, und hat in dieſer Hinſicht, in der ganzen Entwicklung ſeiner Gotteslehre, in ſeiner Lehre von Chriſtus und dem Verhältniß des Glaubens zu ihm die größte Aehnlichkeit mit Eccard von Straßburg,*) deſſen Myſtik gleichfalls auf platoniſch pantheiſtiſchen Anſchauungen beruhte. Was ihn aber vor den Myſtikern auszeichnet, was die eigenthümliche Kraft ſeiner Perſönlichkeit ausmacht, iſt die ſchöne Harmonie, durch welche eine einſeitig myſtiſche Richtung aufgehoben wurde. Daß ſeine humaniſtiſche Bildung, ſeine objective, philoſophiſche, univerſelle Anſchauungsweiſe, ſein klarer Verſtand und ſeine lebendige Thätigkeit ihn vor der Verirrung in eine ſubjective Myſtik, in ein bloßes Gefühlsleben bewahrte, nimmt dem urſprünglich myſtiſchen Charakter ſeiner Auffaſſung nichts; und nur dann müßte ihm jeder Zug von Myſtik abgeſprochen werden, wenn man als weſentliches Prädicat derſelben die Unklarheit betrachtete. Allein eben darin unterſcheidet er ſich von verwandten Erſcheinungen, daß die Einheit mit Gott für ihn nicht in dem dunkeln Grunde des Gefühls, nicht in der Nacht, da jeder Unterſchied und jedes Bewußtſein verſchwindet, ruht, ſondern in den vollen Tag des Lebens tritt, wo Licht und Schatten, deutliche Umriſſe und feſte Geſtalten ihr gegenüberſtehen, ein Gegenſtand für das Erkennen und eine Aufforderung zum Kampf. Sich in ſich ſelbſt zu verſenken, dazu hat ſeine Myſtik keine Zeit; und nur die unerſchütterliche Feſtigkeit des Gottvertrauens, nur die milde Wärme, die leidenſchaftsloſe Ruhe, die in ſeinen Schriften, vor Allem den deutſchen, ſich kund giebt, die Tiefe des deutſchen Gemüthes, die unter

*) vgl. den trefflichen Aufſatz von Schmidt, Stud. und Krit. 1839. 3. Heft.

der Hülle verständiger Auseinandersetzung vor Allem da zu Tage tritt, wo er von dem Streben der Creatur in ihren Ursprung zu kommen redet, oder wo er im Kleinen wie im Großen Gottes allwaltende Vorsehung erkennt, nur dieß weist auf den tiefen Grund seines ganzen geistigen Wesens zurück, und hieraus erklärt es sich dann weiter, warum wir von einzelnen starken Erregungen religiösen Gefühls, von inneren Kämpfen gar keine Spur bei ihm finden.

Was und wie viel Zwingli mit diesem ihm ganz eigenthümlichen Begriffe des Glaubens sagt, ist er sich wohl bewußt. Wie er in der gesammten Welt überall Gott schaut, so auch im Glaubigen. In jeder Erscheinung geht er auf den Grund zurück, faßt das Ideale, das Wesen derselben in seiner unendlichen Bedeutung auf, und wendet sich dann erst zur Erscheinung zurück. So ist in dem religiösen Leben des Menschen vor Allem seine Substanz festzuhalten, und diese ist das Einwohnen des göttlichen Geistes, der Glaube ist nicht sowohl eine Thätigkeit des Menschen, als Gottes. Was soll ich thun? fragt der Schriftgelehrte. Quasi vero in actione et non potius in passione sit sita salus, hoc est, ut nos subdamur manui Dei, et patiamur quod ipse in nos agit. Gott ist das eigentliche Subject des Glaubens, die einzelne menschliche Individualität ist nur der bestimmte modus, in welchem Gott sich selbst weiß, nur das Organ, durch das er seinen Willen bethätigt; und wie ideell das an und für sich in seiner Endlichkeit nichtige Subject unendliche Bedeutung erhielt als Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses, so hat es dieselbe im Glauben reell als Organ und Gefäß Gottes, als das endliche Subject der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die in Gott auf unendliche Weise gesetzt ist, als das, in welchem Gott erst seine wahrhafte Unendlichkeit erreicht, in dem er sich selbst an das Endliche mittheilt, endliches Subject wird, sich selbst zu erkennen und zu genießen giebt. Der Begriff des Glaubens ist das wesentliche Correlat der Idee Gottes als des höchsten Gutes, die Spitze, in der die Lehren von Gott und vom Menschen zusammengehen, wie er der Ausgangspunkt der dogmatischen Reflexion war. Es mag sich aus dieser Stellung des Glaubens, die ihm in Zwingli's System zukommt, zugleich ermessen lassen, mit welchem Rechte wir von demselben ausgegangen sind, um das Princip der Zwinglischen Lehre zu bestimmen.

Wir würden es für Unrecht halten, Zwingli deßhalb zu vertheidigen, weil dieſe Anſicht des Glaubens unläugbar die Gefahr bietet, theils nach der myſtiſchen Seite zur Schwärmerei, theils nach der Erkenntnißſeite zum Rationalismus zu führen; es hieße dieß dem Begründer eines Syſtems eine Verantwortlichkeit für die einſeitigen Ausbildungen deſſelben auferlegen, eine Verantwortlichkeit, die auch der ſtrengſte Lutheraner für ſeinen Heros nicht wird übernehmen wollen; es hieße Zwingli einen Vorwurf daraus machen, daß nicht Jeder dieſelbe Tiefe und denſelben Reichthum, dieſelbe Harmonie und Geſundheit des Geiſtes hat, um allen Verirrungen in's Extrem fern zu bleiben. Wie weiſe Zwingli ſeine Lehren mitgetheilt hat, dafür ſind ſeine viel zu wenig beachteten deutſchen Schriften ein ſprechendes Zeugniß.

Wir haben das Weſen des Glaubens in ſeiner Totalität dargeſtellt *ohne Beziehung auf Chriſtus*, und ſind wohl durch die Entwicklung ſelbſt hinreichend gerechtfertigt; denn wir wiſſen, daß der Geiſt unabhängig von Chriſto wirkt, und unmittelbar im Glauben mit dem Subject ſich einigt; wir wiſſen, daß das Eine Ziel des Glaubens nur der abſolute, unendliche Gott, das höchſte Gut ſein kann, weil er eben nichts Anderes als die Tendenz zu Gott iſt; wir haben nur in der Art, wie Zwingli den Glauben an Chriſtus auffaßt, dieß noch näher nachzuweiſen.

b) *Der Glaube an Chriſtus.* Der Glaube an Chriſtus iſt das, daß wir in Chriſto Gott uns gnädig und verſöhnt, als den Geber alles Guten, als einen ſolchen wiſſen, wie er in Chriſtus ſich geoffenbart hat. An Chriſtus glauben heißt glauben, daß Gott uns Chriſtum geſandt habe als Genugthuung und Bezahlung für unſere Sünden, heißt dem Gott vertrauen, der in ihm jeden Einzelnen mit ſich verſöhnt hat, der ihn vielmehr als Pfand ſeiner Gnade uns gegeben, der in ihm erklärt hat, daß er unſer ſein wolle. So iſt genau genommen Chriſtus nicht Gegenſtand des Glaubens; er iſt nur das Mittel, unſern Glauben zu ſtärken und zu beleben, unſere Liebe zu erwecken und den Eifer zur Erfüllung des göttlichen Willens rege zu machen. Der Glaube ruht auf Chriſtus, ſofern er Pfand und Verſicherung der Gnade Gottes iſt. Der uns ſeinen Sohn gegeben, wie ſollte der uns nicht Alles geben?

Als Gegenſtand des Glaubens in dieſem Sinne tritt in den

Schriften über das Abendmahl mit Beziehung auf die ſacramentlichen Zeichen der Tod Chriſti beſonders hervor. Auf den Tod Chriſti vertrauen iſt ein uneigentlicher Ausdruck; man muß allein auf Gott vertrauen; allein dabei iſt allerdings der Tod Chriſti ein weſentliches Moment, weßhalb Chriſtus ſelbſt Joh. 6 unter der Redensart „ſein Fleiſch eſſen und ſein Blut trinken" eben das verſteht, daß der Menſch glauben ſoll, durch Chriſti Tod ſei ihm das Heil erworben. Bei all dem bleibt aber doch feſt, daß der Glaube keineswegs durch Chriſtum bedingt iſt, hätte ja doch ſonſt Abraham, der Vater des Glaubens, nicht recht geglaubt.

Wie eng dieß mit der Lehre vom Werke Chriſti und den übrigen Sätzen Zwingli's zuſammenhängt, iſt klar; warum von einer Aneignung des Verdienſtes Chriſti, oder gar von einer Lebensgemeinſchaft mit Chriſto nicht die Rede ſein kann, ergiebt ſich aus dem Verhältniß der Wirkſamkeit des Geiſtes zum Werke Chriſti. Allein Ebrard kann dießmal für ſeine Behauptung, der Glaube ſei nach Zwingli die Totalität der Lebenseinheit mit Chriſto, das Leben Chriſti in uns, die Lebensvereinigung mit dem erhöhten Chriſtus, wenigſtens zwei Stellen anführen, die einer Berückſichtigung werth ſind.

Zwingli ſpricht allerdings früher, beſonders im Brief an Wyttenbach und der Epich. de Can. Missae mehrmals in Ausdrücken, die eine perſönliche Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus vorausſetzen. So wenn er ſagt, unſere Werke ſeien gut, ſofern ſie Chriſti ſeien, wenn er davon ſpricht, daß Chriſtus in dem gläubigen Herzen ſei, wenn er betet, daß er ſich uns und uns ſich verbinde, wenn er ihn als Haupt, uns als die Glieder darſtellt, wenn er (III, 115) verlangt, omnes Christum unum solumque spirent et exprimant, et in eo, qui cum Deo unus est, ipsi unum fiant. Dieſe Ausdrücke ſcheinen eine Lebensvereinigung, einen Chriſtus in uns zu kennen. Allein da ſie aus der Schrift entlehnt, oder in liturgiſchen Abſchnitten enthalten ſind, ſo handelt es ſich darum, wie Zwingli ſie erklärt. Art. 21 der Usl. iſt Chriſti Wirken in uns das, daß durch Betrachtung ſeines Verſöhnungstodes die Liebe Gottes in uns geweckt werde, und daß dieſe Liebe, oder der Geiſt Gottes, gute Werke in uns thue. Im Brief an Wyttenbach (se nobis sociat) iſt durchaus nur von dem durch Chriſti Tod geweckten Glauben die Rede, und als das Weſentliche im Abendmahl, um das es ſich handelt, wird bezeichnet,

daß in Folge der Betrachtung des Versöhnungstodes Gott in die Seele eingehe (Deus animae illabitur); und sociare steht nur mit Beziehung auf den Ritus des Abendmahls, ohne etwas Näheres bestimmen zu wollen. In der Epich. endlich wird Christum spirare alsbald erklärt durch factis exprimere, als Nachahmung Christi *). Unser Haupt aber ist Christus, nicht sofern von ihm wirkliche Kraft auf uns übergeht, sondern ideell, sofern er uns vor Gott vertritt. Es ist also auch hier nur der Christus für uns, Christus als Darstellung Gottes, nicht der Christus in uns, den Zwingli lehrt. Stellen wir nun aber diesen zerstreuten Aussprüchen die ganze, klare, sonstige Anschauungsweise gegenüber, erinnern wir uns, daß ein Verhältniß zwischen dem Glaubigen und dem Menschen Christus ganz undenkbar, zwischen dem Glaubigen und dem Gott in Christus durch den Geist vermittelt ist, daß von seiner Menschheit nur seine Geschichte uns bleibt, und was uns mit ihm einigt, nur die Gemeinsamkeit des Geistes ist, den er nicht giebt, so sehen wir, daß jene angeführten Stellen ungenaue Accommodationen an die gewöhnlichen Ausdrücke sind, wie sie auch sonst sich häufig genug finden. Christus ist unser, weil er uns die Gnade Gottes vergewissert, weil wir den in ihm geoffenbarten Gott im Glauben haben. Die Nachahmung Christi und seines Gehorsams ist Folge des Glaubens nicht an Christus, sondern an Gott; auch nach dieser Richtung liegt in Christus nur die vollendete, persönlich lebendige Darstellung des Gesetzes, nicht die Kraft seiner Erfüllung. **)

c) Der Glaube als Gerechtigkeit. Es ist schon oben bemerkt worden, daß von einer Rechtfertigung um Christi willen, von einer Aneignung des Verdienstes Christi, wodurch erst dem Glaubigen die Vergebung zukäme, bei Zwingli consequenterweise nicht die Rede sein kann. Dennoch geht er auch hier erst von der gewöhnlichen Lehre aus, wenn er I, 186 sagt: Glonbend wir in den Herrn Jesum Christum daß er unsre gnädigung sye, so ist er all unser vollkommnus vor Gott, unser heil, unser bezahlung und genugthun. Allein in welchem Sinne ist es zu verstehen, wenn er überhaupt dem

*) Ebenso I, 639: Christum anlegen ist nüt anders, denn wandlen wie er gewandlet hat.

**) Vgl. Schenkels treffende Ausführung, Wesen des Prot. II, 299.

Glauben versöhnende Kraft zuschreibt? Von einer Zurechnung des Verdienstes Christi kann schon deßwegen nicht gesprochen werden, weil Alles, was Christus gewesen und gethan, schon von vorn herein unser und uns aus Gnaden geschenkt war, weil er nicht für Gott, sondern für uns die Versöhnung vollzog. Objectiv sind uns unsere Sünden ja schon vergeben, als Christus litt und starb; der Satz also, daß der Glaube unsere Gerechtigkeit sei, kann nicht von einer zugerechneten, er muß von der wirklichen Gerechtigkeit gelten. Durch den Glauben kommen wir in den Zustand, der unserem Verhältniß zu Gott entspricht; er ist als unbedingte Hingabe an das höchste Gut wirklich das rechte Verhalten vor Gott. Es ist nicht Christi Verdienst, sondern der Glaube, und in dem Glauben auch die Liebe, was rechtfertigt; das auch bei Zwingli stehende sola fides schließt nicht die Liebe oder die Werke, sondern alle Creaturen, alles Vertrauen auf Anderes als Gott aus. Bezeichnend ist die Erklärung, die Zwingli (V, 59) dem Satz der Genesis giebt: Abraham glaubte, und diese Gerechtigkeit ward ihm angerechnet. Credidit, et haec ei reputata est justitia, sc. fides; haec enim justitia i. e. innocentia est apud Deum, credere Deum esse optimum et supremum bonum (vgl. III, 416). Justitiam largitur, internam istam, quae nihil aluid est nisi spiritus. Wir sehen hierin den großen, principiellen Unterschied zwischen diesem und Luthers Begriff vom Glauben. Die Sätze: Christus ist unsere Gerechtigkeit, und: der Glaube ist unsere Gerechtigkeit, haben wesentlich verschiedene Bedeutung. Christi Gerechtigkeit ist, sofern in ihm die Versöhnung beschlossen ist, die objective Möglichkeit, zum Glauben zu gelangen; in ihr liegt die Gewißheit, daß wir versöhnt sind. Mit dem Glauben tritt die Erlösung und Versöhnung wirklich ein, sofern damit das normale Verhältniß des Menschen zu Gott gesetzt ist. Die Rechtfertigung durch den Glauben reducirt sich darauf, daß das Subject Gott als den gnädigen wisse; dieß geschieht, wenn es wirklich mit ihm eins wird, durch die in nichts durch Christus vermittelte Ertheilung des Geistes. Deutlicher kann das Verhältniß des Christus für uns und des Geistes in uns zur Rechtfertigung nicht ausgesprochen werden, als in dem Satz, daß durch den Glauben um Christi willen die Heiden selig werden.

Das Versöhnende also, das unsere Sünden bedeckt, das Ideale,

das mit seiner Vollkommenheit unsere Unvollkommenheit vertritt, ist in Wahrheit nicht Christus, sondern der Geist in uns. Was Christus als der vollkommene Mensch der Menschheit im Ganzen gegenüber ist, das fällt in den ewigen Erlösungsrathschluß zurück; im Glauben dagegen wird für den Einzelnen zum Bewußtsein gebracht, daß Gott der Versöhnte, und daß das Pfand davon Christus sei. Dieses factische Wirklichwerden der Versöhnung für das Subject ist bedingt durch Erneuerung und Wiedergeburt; die Rechtfertigung, als Bewußtsein der Rechtfertigung, ist Folge von dieser; und nur weil die actuelle Beseligung abhängt vom wirklichen Eintreten des Glaubens, kann gelten, daß sola fides justificat.

Alle diese schon in früheren Aussprüchen liegenden Consequenzen werden im Zusammenhang mit der Erwählungslehre deutlich ausgesprochen. Der Ausdruck, daß der Glaube rechtfertige oder beselige, ist uneigentlich; es wird der Wirkung zugeschrieben, was der Ursache zukommt; der Glaube ist ja nur die Mittheilung des Geistes in Folge der Erwählung, und der richtige Satz ist demnach, daß allein die Erwählung rechtfertigt und beseligt. Fides non salvat, si proprie loqui volumus, sed signum est salvationis et electionis. Per synecdochen schreiben wir, und schreibt auch die Schrift dem Glauben zu, was allein Gottes ist, und zwar deßhalb, weil der Glaube das uns am meisten Bekannte ist, weil er von der ganzen Reihe der electio, destinatio, vocatio, justificatio allein in's wirkliche Bewußtsein tritt. Der Grund der Seligkeit ist die Erwählung, das Pfand ihrer Verwirklichung der Glaube *). Doch kann es Erwählte und Gerechtfertigte geben, die, wie die unmündig sterbenden Kinder, gar nie zum Glauben kommen.

Unsere obige Bemerkung, daß nur eine Erlösung von der Herrschaft, nicht von der Schuld der Sünde nöthig sei, ist durch dieses Zurücktreten des Begriffs der Rechtfertigung hinter den der wirklichen Erneuerung bestätigt. Betrachten wir nun aber den Satz näher, daß der Glaube Zeichen der Erwählung sei. Seiner Natur nach

*) Wenn man den luth. Begriff des Glaubens dem Zwinglischen gegenüberstellt, dann läßt sich allerdings sagen, daß der Gegenstand des Glaubens dort das Verdienst Christi, hier die Erwählung sei. Allein beide Begriffe sind vollständig incommensurabel, und müssen in einer solchen Gegenüberstellung nothwendig in ein schiefes Licht kommen.

iſt er nicht geeignet, ein Zeichen zu ſein; als etwas rein Innerliches iſt er unſichtbar und verborgen, und wenn er im Bewußtſein des Daſeins des göttlichen Geiſtes ſich nothwendig manifeſtirt, ſo iſt doch die Manifeſtation in den Wirkungen eine greifbarere und zuverläßigere. Das eigentliche Zeichen der Erwählung ſind alſo die Werke. Wo ſich Energie des Gehorſams gegen Gott, wo ſich der wirkliche Uebergang aus dem Zuſtande der Sünde in den der Gerechtigkeit zeigt, da allein dürfen wir ſicher ſein, daß wir den Geiſt haben, da allein der Erwählung gewiß ſein; wo die Wirkung des Geiſtes ausbleibt, wo es nicht zur thatſächlichen Erneuerung, zum neuen Leben kommt, da dürfen wir glauben, daß auch die Erwählung fehle. Dieß aber entſcheidet ſich in dieſem Leben; wie in dieſem, weſentlich mitbedingt durch die Leiblichkeit, die Sünde herrſcht, ſo muß auch hier die Erlöſung zur Wahrheit werden. Was den wirklichen Inhalt des religiöſen Bewußtſeins, ſeine concrete Erfüllung ausmacht, iſt die kräftige Aeußerung des inwohnenden göttlichen Princips, und ſo können wir ganz in Zwingli's Sinne ſagen, daß gute Werke zur Seligkeit nothwendig ſind, ebenſo nothwendig wie der Glaube, weil ſie nothwendig aus der Erwählung folgen, nur um eine Stufe weiter abwärts liegen, als der Glaube. Wer alſo nicht, wie dieß bei Zwingli ſelbſt der Fall war, in ſeinem Innern das zuverſichtliche Gottvertrauen, die Gelaſſenheit und Ruhe hat, die nur der Geiſt geben kann, wer ſein Heil nicht ſich gegenwärtig fühlt, nicht jetzt ſchon Gott als das höchſte Gut genießt — wer alſo nicht innerlich ruhig und ſeiner Seligkeit gewiß iſt, der kann es nur werden, wenn ſeine Werke dafür zeugen, daß er Glauben habe und erwählt ſei*).

Von dieſen Vorderſätzen aus erledigt ſich die Frage, ob durch den Glauben alle Sünden vergeben werden, oder ob den Wiedergeborenen eine Sünde verdammen könne, von ſelbſt. Nur die Kehrſeite davon haben wir noch zu beleuchten, daß nemlich keine Sünde verdamme, denn die einig Ungloubnus. Dieſe, das Beharren in

*) Wir erkennen es als richtig an, wenn gerade aus dem Erwählungsglauben und aus dem Streben, ſeiner Erwählung bewußt zu werden, die reformirte Energie im ſittlichen Handeln abgeleitet wird — wiewohl auch hier ſich noch andere Motive finden laſſen — nur möge man nicht Zwingli's Bewußtſein mit dem Bewußtſein derer verwechſeln, die er erſt angeregt hat.

der Sünde, der Gegensatz gegen die Erlösung, ist denn auch identisch mit der Sünde wider den heiligen Geist (I, 190, III, 213). Summa in Deum blasphemia est ei non fidere. Die Sünde wider den heiligen Geist ist unvergebbar, weil in ihrem Wesen schon liegt, daß der Sünder nicht glaubig wird, also auch nicht erwählt sein kann *). Scheint es somit, als müsse jeder Ungläubige, jeder nicht Erwählte sich der Sünde wider den heiligen Geist schuldig machen, so fordert Zwingli an andern Stellen (II, 2, 119. VI, 1, 290) das Fälschen erkannter Wahrheit.

Wir machen nicht den Anspruch, Zwingli's Lehre vom Glauben so erschöpft zu haben, daß wir alle einzelnen Ausdrücke, Bilder und Vergleichungen, womit er denselben beschreibt, wiedergegeben hätten. Gerade hier, wo am wenigsten dogmatische Bestimmtheit sich findet, wo am meisten der biblische Sprachgebrauch beibehalten ist, muß es genügen, das Characteristische aufzusuchen, und diejenigen Stellen hervorzuheben, die den Zusammenhang des Ganzen erkennen lassen. Die allgemeine Auffassung ist jedenfalls klar, daß der Glaube seinem Wesen nach das Sein Gottes im Menschen, die Bestimmung des Menschen durch den göttlichen Geist ist. Haben wir aber den Glauben so in seiner Absolutheit, so zu sagen nach seiner göttlichen Natur dargestellt, so müssen wir seine Erscheinung, seine Entstehung nun und Entwicklung, seine menschliche Natur beschreiben.

Das glaubige Subject. Der Kampf zwischen Geist und Fleisch.

Das göttliche, im Glauben gesetzte Lebensprincip des Menschen tritt in ihm als einem endlichen, sündigen Wesen nothwendig in Conflict mit seiner endlichen, selbstischen Natur, mit dem Princip der Sünde, das bisher das allein herrschende war. Mit dem Eintreten des Glaubens ist daher eine Dualität, ein Kampf zwischen dem göttlichen Geiste und dem Fleische eröffnet. Wir unterscheiden naturgemäß drei Stadien: 1) die Einpflanzung des göttlichen Geistes, 2) die Entwicklung und den Verlauf des Kampfes zwischen Geist

*) Daß sie weder in diesem noch in jenem Leben vergeben werden könne, ist negatio ex sufficienti divisione, und keineswegs ein Beweis für die Behauptung, daß in jenem Leben noch Sünden vergeben werden.

und Fleisch, und 3) den Sieg des Geistes, die Vollendung der Gläubigen, die aber nur eine jenseitige ist.

a) Der Anfang des Glaubenslebens, die Bekehrung. Es liegt im ganzen Character der Zwinglischen Lehre, daß auf diesen Punkt gerade sehr wenig zurückgegangen wird. Wo der Geist mit göttlicher Vollkraft Alles ausrichtet, ist eine psychologische Vermittlung unnöthig, wo die Rechtfertigung nicht etwas zeitlich vor sich Gehendes ist, verliert der Anfang des Glaubens seine Bedeutung; wo alles Gewicht nicht auf die Versöhnung, sondern auf die Erlösung aus dem Zustand der Sünde fällt, ist der Anfang des Glaubens eben nur der Anfang, seine schwächste, unvollkommenste Aeußerung, und alles Interesse richtet sich auf den wirklichen Kampf, der zum Siege führt. Für den Erwählten muß der Zeitpunkt eintreten; wann er eintritt, ist Nebensache. So finden wir denn eigentlich bloß negativ den Satz, daß der Wirkung des Geistes, der die Erkenntniß Gottes bringt, nichts im Menschen vorangehen könne, daß also die Erkenntniß der Gerechtigkeit und Gnade Gottes das Erste sei, und dadurch erst die Selbsterkenntniß und die Buße möglich werde, die Erkenntniß, daß wir ganz und gar Fleisch und Sünde seien, die Verzweiflung an uns selbst, die Selbstverläugnung, das Leerwerden, um Gottes Fülle in uns aufzunehmen. Hat Zwingli früher, wo er noch näher an das Hergebrachte sich anschloß, die Erkenntniß der Sünde vorangestellt, und dann erst die Erkenntniß der Gnade folgen lassen, so sagt er im Comm. in Ev. Marci VI, 1, 485, die Wiedertäufer bringen den päbstlichen Irrthum wieder auf, daß die Buße der Vergebung der Sünden vorangehen müsse. Aber Buße thun kann Niemand, als wer Christum anerkennt. Aus der Erkenntniß Gottes, aus der Erkenntniß seiner Gerechtigkeit und seiner Gnade entspringt die Reue, Mißfallen und Schmerz über die Sünde, Liebe zum Rechten und Guten. Die Buße ist also nur die Kehrseite der directen Wirkung des heiligen Geistes, des Zugs zum Vater, hat zur Voraussetzung das Evangelium, nicht das Gesetz. Allein sie vollzieht sich nicht mit Einemmale; das Fleisch mit seinen gottwidrigen Trieben bleibt eine Macht; diewyl wir lebend, so laßt uns der schelm, der lychnam, niemer mee frömmlich leben, der anfechtung halb. Somit ist die Folge der beginnenden Wirkung des Geistes

b) der Kampf zwischen Fleisch und Geist, der Zu-

ſtand, den Paulus im ſiebenten Capitel des Römerbriefs beſchreibt (VI, 2, 100). Mit lebhaften Farben, mit einer inneren Erregung, die beweist, wie hier, im Streben aus der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit der Mittelpunkt ſeines religiöſen Lebens lag, ſchildert Zwingli häufig dieſe unglückliche Zweiheit im Menſchen, ſeine Zerriſſenheit, den ewigen, hoffnungsloſen Streit. Jede der beiden Naturen im Menſchen behält ihre Eigenthümlichkeit; ein vollſtändiger Sieg des einen Princips über das andere iſt hienieden unmöglich; daher die fortgeſetzte Nothwendigkeit der Buße, der immerwährenden Erneuerung des Lebens (VI, 1, 210), daher die Sehnſucht des Gläubigen, erlöst zu werden von dieſem Leibe des Todes.

Das Leben des Menſchen ſtellt alſo keineswegs ein reines Wirken des göttlichen Geiſtes dar. Seine Werke ſind nicht die unbefleckten Aeußerungen des Glaubens. Nicht nur laſſen ſich die Glaubigen aus Schwachheit dann und wann vom Fleiſch beſtimmen, ſtatt vom Geiſt, ſondern bei jeder einzelnen That, gienge ſie auch vom Glauben aus, concurrirt mit dem Impuls des Geiſtes der ſelbſtſüchtige Trieb des Fleiſches, jedes Werk iſt durch die wenigſtens verſteckt mitwirkende Selbſtſucht verunreinigt, wäre es auch nur durch Hypocriſie oder Eitelkeit. Es kann gar keine That geben, die rein das Product des Glaubens wäre. Darum ſind ſtreng genommen alle Werke auch des Wiedergeborenen Sünde, Gott mißfällig. Sie ſind nur gut, ſofern ſie Gottes, Sünde, ſofern ſie unſer ſind. Keiner Creatur Werk iſt gut (Ausl. Art. 22), was Gott wohlgefällig iſt, kann nur ſein eigen Thun ſein. Allein was an den Werken Sünde iſt, weiß der Gläubige auch immer ſchon als vergeben, weil Chriſtus unſere Vollkommenheit iſt (I, 551), oder vielmehr, weil der Glaube das Zeichen der Erwählung, und alſo die Bürgſchaft der dieſem Einzelnen zu Theil gewordenen Vergebung iſt, weil er als wirkliche Macht ſich immer wieder dem Fleiſch gegenüber geltend macht. Haec est christiana vita, quum spes in Deum per Christum nunquam labascit, etiamsi homo per infirmitatem carnis absque peccato non sit. Oder, mit einem ſchönen Bilde, im Comm. in Ev. Matth. VI, 1, 315: Homo ad laborem et pugnam natus est. Fides gubernator est, qui clavum tenet; haec omnia vincit, novit quidem imbecillitatem nostram, non tamen cessat sed in finem usque laborat et perseverat, orat, vigilat, nusquam socors,

nusquam cessans, et vilibus instrumentis ac fractis ad portum indefesso cursu contendit.

Iſt aber ſo die menſchliche Natur ein inadäquates, ja widerſtrebendes Organ des Geiſtes, vermag dieſer zwar als der Steuermann die Richtung zu beſtimmen, aber das Fleiſch nicht unbedingt ſich unterzuordnen, und bleibt, weil der Menſch ein endliches Weſen iſt, immer eine Kluft zwiſchen der Idee des Glaubens und ſeiner Wirklichkeit, ſo iſt auch die chriſtliche Freiheit nur in der Idee unbedingt, in der Wirklichkeit beſchränkt. Frei vom Geſetz iſt der Glaubige, ſofern er ſich ganz vom Geiſte Gottes führen läßt; weil dieß aber nicht zur That kommt, ſo muß für das Fleiſch das Geſetz, mit dem es nicht innerlich Eins werden kann, als äußere, zwingende Norm fortbeſtehen. Durch den Gegenſatz im Menſchen iſt die Freiheit genöthigt, ihre Stellung dem Fleiſch gegenüber dadurch zu wahren, daß ſie ſich ſelbſt als Gehorſam gegen das Geſetz beſtimmt; um dem Fleiſch gegenüber frei zu ſein, iſt der Glaubige dem Geſetz unterthan. So iſt auch für den Wiedergeborenen Sünde, was ohne Gottes Gebot geſchieht. Nur an ſich iſt der Geiſt Gottes frei; dem Menſchen kommt nur ein reſultatloſer Befreiungskampf zu, und die ideell geſetzte Freiheit hat nur darin ihren Halt, daß ſie nicht negirt werden kann, weil die Erwählung feſtſteht; ſie hat ihre Realität nur im göttlichen, nicht auch im menſchlichen Willen.

Allein nicht nur die Aeußerung des Glaubens in den Werken, auch das Bewußtſein der Erwählung muß dieſem Spiel des Geiſtes und Fleiſches unterworfen und damit ſchwankend ſein. Es iſt zwar principiell mit dem Daſein des Geiſtes unzweifelhaft gegeben; allein eben weil der Geiſt nicht vollkommen kräftig werden kann, weil er immer in einem ideellen Jenſeits bleibt, kann die Frage entſtehen, ob denn wirklich Gott im Glaubigen wirke. Die Sicherheit des Rechtfertigungsbewußtſeins iſt abhängig von dem Grade der Energie des neuen Lebens; nur wer den Geiſt Gottes in ſich kräftig fühlt, kann daran erkennen, daß er die Seligkeit erbe; auch die Gewißheit der Erwählung iſt nur ideell im Glauben, und kann ſo wenig vollkommen wirklich werden, als der Glaube überhaupt mit ſeinem ganzen Inhalt. Inwiefern daſſelbe von dem Glauben als Erkenntniß gilt, inwiefern er auch hier die äußere Norm der Schrift braucht, iſt in den einleitenden Lehrſtücken ausgeführt.

Wie kann nun Zwingli aber doch ſagen, daß der Wiedergeborene nicht ſündige? Er erklärt dieß zunächſt dahin, daß alle Sünden im Voraus aufgehoben und vergeben, ja von Gott ſelbſt gewollte Mittel zur Uebung und Befeſtigung des Glaubens ſeien. Gegen das von Gott im Menſchen geſetzte Princip verſchwindet die Sünde, verſchwindet die Unvollkommenheit. Der Geiſt iſt das Weſen des Menſchen, und ſo wird der Menſch von Gott als das betrachtet, was ſein Weſen iſt. Es wird mir imputirt, was Gott in mir thut; nicht um der Gerechtigkeit Chriſti willen ſind meine Sünden vergeben, ſondern Gott hat die Gnade, mir und meinem Thun gut zu ſchreiben, was er allein gethan hat, und mich für das zu belohnen, was nicht mein, ſondern ſein Werk iſt. Unſere Werke ſind gut, weil ſie ihrem Weſen nach Werke Gottes ſind; wir ſind gerecht, weil wir den Geiſt haben, wenn auch die Wirklichkeit dem nicht entſpricht. Das Fleiſch vermag gegen Gottes Willen nichts, es kann die Beſeligung nicht hindern. Vom göttlichen Willen aus, sub specie aeterni, dienen die fortwährenden Sünden nur dazu, das Fleiſch in ſeiner Nichtigkeit darzuſtellen, und Gott als den allein Guten erkennen zu laſſen (Usl. Art. 13. De prov. VI, 137). So erſcheint von einer Seite, von der Seite des wirklichen Lebens, des menſchlichen Bewußtſeins aus die ganze Kluft des Gegenſatzes, die Macht des Fleiſches, die Tiefe der Sünde, das volle Elend des Leibes des Todes; von der andern Seite, für den göttlichen Geiſt, iſt dieſer ganze Kampf etwas, was ihn nicht berührt, was nur die endliche Seite des Menſchen angeht, was ſich von ſelbſt aufhebt, etwas Gleichgiltiges und Ungefährliches, die Macht der Sünde eine Täuſchung. Dieſe doppelte Auffaſſung beruht auf dem dualiſtiſchen Verhältniß, in dem der göttliche Geiſt zum Menſchen gedacht wird. Weil der Glaube als unmittelbare Wirkung Gottes gefaßt, weil in ihm kein endliches, ſondern ein abſolutes Princip geſucht und gefordert wird, weil er nichts wäre, wenn er nicht Gott ſelbſt wäre, darum kann er ſich in Wirklichkeit nicht realiſiren. An den feſten Formen des endlichen Lebens und Wirkens bricht ſich die myſtiſche Einheit, die Zwingli anſtrebt. Wie treffend dieſe ganze Anſchauung vom Leben des Glaubigen dem Verhältniß der göttlichen und menſchlichen Natur entſpricht, die in Chriſto zur Einheit zuſammengehen ſollen, läßt ſich ohne weitere Nachweiſung in jedem Zuge erkennen.

Für die allgemeine Betrachtung alſo, die das Weſen der Dinge in ihrer Erſcheinung, ihren ewigen Grund in ihrem zeitlichen Verlaufe auffaßt, für die fromme Ahnung, die über die Gegenſätze der Zeit weg in Gott ſich verſenkt und in ihm die Ruhe ſucht, für die ideale Anſchauung iſt der Glaube der Sieg über das Fleiſch, die Einheit mit Gott, der gegenüber das endliche Leben und die Sünde zu einem bloßen Durchgangspunkt, zu einem von Anfang an im Willen Gottes aufgehobenen und darum von ſelbſt verſchwindenden Mangel wird. Allein gegen dieſe Transſcendenz des göttlichen Lebens, gegen dieſe Abſolutheit, die der Glaube von Seiten Gottes hat, vor der aller Schmerz und Ernſt des wirklichen Lebens zum Schein herabſinkt, behält das concrete, menſchliche Bewußtſein ſein Recht, es läßt ſich in ſeinem religiöſen Glauben und Hoffen die Gegenwart, die Wirklichkeit des Augenblicks, den Kampf und die Anſtrengung nicht rauben, es beruhigt ſich nicht in der darüber in ewigem Frieden ſchwebenden Gewißheit der Erwählung, es ſtellt ſich dar als ein Ringen und Arbeiten, als ein rühriges Streben; in lebendiger Thätigkeit will es ſeiner göttlichen Kraft auf empiriſche, menſchliche Weiſe ſich bewußt werden, will den göttlichen Geiſt in ſeinen Wirkungen ſehen, will das Jenſeitige und Transſcendente durch ſeine eigene Arbeit ſich vermitteln. Das ideale Einsſein mit Gott, das Bewußtſein der Erwählung iſt nur der Hintergrund, auf den es jeden Augenblick ſich zurückziehen kann. In der Wirklichkeit betrachtet der Glaubige als ſeine Aufgabe die Ausführung des ewigen göttlichen Willens, ſein Gegenſtand iſt nicht das ewige, göttliche Decret, ſondern deſſen zeitliche Ausführung, und die menſchliche Entwicklung des Glaubens hat demnach größeres Intereſſe für ſich, als ſeine göttliche Natur. In Zwingli's Perſönlichkeit ſelbſt liegt dieſe Doppelnatur des Glaubens. Derſelbe Mann, der alles Heil in der Ruhe des Gelaſſenſeins in Gott ſucht, der Alles dem Geiſt zuſchreibt der allein in den Herzen wirkt, der alles menſchliche Wort und alle menſchliche Arbeit für umſonſt erklärt, wo der Geiſt nicht ziehe — er iſt, wo er auf das wirkliche Leben eingeht, der unermüdliche Redner, Berather, Seelſorger, Staatsmann, der mit klarer Beſonnenheit und raſcher Energie ſtraft, züchtigt, ermahnt, auch dem Kleinſten ſeine Sorgfalt zuwendet, im Staats- und Kirchenleben, wie in Familienverhältniſſen für Jeden Rath und Hilfe weiß, und der es

auf bewundernswürdige Weiſe verſteht, ſeine Zuhörer und Leſer zum Handeln, zu gleich energiſcher Thätigkeit anzuregen — ein treuer Ausdruck ſeines Syſtems. Während in der lutheriſchen Lehre die Kluft zwiſchen Glaube und Liebe es zu keiner rechten practiſchen Energie kommen läßt, während das Hauptgewicht, das auf das Bewußtſein der Rechtfertigung fällt, Luther viel mehr mit der Lehre des Evangeliums, die ihn tröſtet, ſich beſchäftigen läßt, während nach Luthers bezeichnendem Ausſpruch das Wort es iſt, das alle Wunder wirkt, treibt den Schweizer Reformator die Kluft zwiſchen dem in der Idee geſetzten Glauben, der zugleich die Liebe iſt, und dem beſtehenden Zuſtand, in welchem das Fleiſch noch ſeine Macht übt, zum Kampf und zur Thätigkeit, um dem göttlichen Willen, den er in ſich lebendig weiß, Anerkennung zu verſchaffen. Erſt in dem Sieg des Geiſtes vollendet ſich die Erlöſung, erſt wenn dem Geiſte Raum gemacht, wenn die Welt ihm unterworfen iſt, weiß ſich der Glaubige erlöst, iſt er ſeiner Seligkeit gewiß. Der verſchiedene Begriff des Glaubens bedingt den ruhenden, in ſich befriedigten, nur defenſiven Charakter von Luthers Frömmigkeit — die Lehre rein halten, iſt ihr Wahlſpruch — und den thätigen, ſtrebſamen, aggreſſiven Geiſt Zwingli's, der Gott und ſeinem Geſetz die Einzelnen wie die Staaten dienſtbar machen will, und der deßhalb, auch hierin grundverſchieden von Luther, die weltliche Macht als Arm des Evangeliums nicht verſchmäht, ſondern mit Philipp von Heſſen ſelbſt an die Spitze eines weit verbreiteten Bundes zu treten bereit iſt. Das negative Verhältniß von Geiſt und Fleiſch bedingt die vorzugsweiſe negative Richtung der Zwingliſchen Moral; er kennt in ſeiner Praxis — bei allem Lebensgenuß, den er ſich und Andern keineswegs in aſcetiſcher Strenge verſagt — doch nur Zucht, Beſchränkung des Fleiſches, Ausrottung des Irrthums, Zerſtörung falſcher Ordnungen, Wegräumung alles deſſen, was dem Geiſt im Wege ſteht — und weil darüber das Leben des Einzelnen hingeht, kommt es zur freien Entfaltung des Geiſteslebens nie, und Zwingli kennt keine Organiſation des ſittlichen Lebens von innen heraus in der Weiſe, daß das Aeußere, Sinnliche ein dem Geiſte unterworfenes, von ihm angeeignetes Organ, ſeine concrete Erſcheinung wäre. Es iſt falſch, ſeinen Radicalismus in Abſchaffung von Gebräuchen u. dergl. auf Rechnung eines Mangels an Sinn für das Schöne, einer aſcetiſchen Beſchränktheit u. ſ. w. zu ſchreiben. Der

Mann, der mitten in dem bewegteſten Leben noch Zeit fand, den Homer zu leſen und den Pindar herauszugeben, der auf acht Inſtrumenten Meiſter war und wegen ſeiner muſicaliſchen Virtuoſität manchen Angriff zu leiden hatte, der ſelbſt geiſtliche Lieder dichtete und componirte, und der, wenn Luther mit ſeinem Philippo und Amsdorff wittenbergiſch Bier trank, auf den Züricher Zunftſtuben in heiterem Geſpräch mit ſeinen Mitbürgern zuſammenſaß — dieſer Mann war ſeinem perſönlichen Geſchmack nach weder ein Vandale, noch ein Aſcet. Allein mit ſeinem Syſtem, das nur einen Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Fleiſch kannte, vermochte er den Gedanken nicht zu einigen, daß das Weſen des chriſtlichen Lebens ebenſo ein poſitives, freies Verhältniß zur Sinnlichkeit, als der Kampf mit ihren Uebergriffen ſei; und wo er zu handeln und Geſetze zu geben hatte, iſt er ſeinem Syſtem und nicht ſeinem individuellen Geſchmack gefolgt.

Wir können uns nicht darauf einlaſſen, Zwingli auf dieſes practiſche Gebiet weiter zu folgen, und ſeine Moral anders als in ihren allgemeinſten Grundſätzen hier aufzunehmen. Mit dem Satze, daß Gottes Geiſt allein Gutes wirken könne, daß alle Werke nur Werth haben, ſofern ſie Gottes ſeien, und der Menſch aus ſich das Geſetz weder erkennen noch erfüllen, alſo nichts Gott Gefälliges thun könne, werden Satisfactionen, Gelübde, Ordensregeln, Gebräuche aller Art beſtritten und als verwerfliche Verirrungen dargethan. Wie gegenüber den Bildern der Heiligen das treibende Motiv Zwingli's darin lag, daß er jedem Vertrauen auf Creaturen, und wäre es Chriſti Menſchheit ſelbſt, die Wurzel abſchneiden wollte, ſo iſt hier die Schärfe ſeiner Rede dagegen gerichtet, daß der Menſch ſich und ſeiner Kraft etwas zutraue, aus ſich etwas thun wolle, durch ſeinen Witz und ſeine frommen Werke Gott gegenüber etwas ſein, und dem etwas leiſten möchte, der doch allein Alles wirken kann. Mit beſonderer Energie wendet er ſich gegen die Gelübde, die Gott etwas verheißen wollen, was er doch allein geben kann, die alſo nothwendig aus Unglauben geſchehen. So vollendet Zwingli's Polemik nach dieſer Seite iſt, ſo wenig iſt ein Anſatz zu poſitiveren Beſtimmungen, zur Gründung von Lebensordnungen, zur Darſtellung des chriſtlichen Lebens im Einzelnen vorhanden. So lange der Kampf um die Principien noch

dauert, überläßt es Zwingli getrost dem Geist, der den Gläubigen schon sagen wird, was sie zu thun haben*).

Wenn also, um mit Schleiermacher zu reden, von Seiten der organisirenden Thätigkeit des Geistes das Zwinglische System eine offene Lücke bietet, so kennt er doch wenigstens eine darstellende, welche so wenig als der Glaube selbst zu den Werken gerechnet werden darf, nemlich das Gebet. Das Gebet ist ein Aufsehen und Aufrichten des Gemüths zu Gott, eine Aeußerung und Bethätigung des Vertrauens. Zwar weiß Gott Alles, was wir bedürfen, ehe wir ihn bitten, und sein Weltplan bestimmt sich nicht nach unserem Gebet, umgekehrt vielmehr lehrt er uns oft um das gerade beten, was er beschlossen hat; aber er will unsern Glauben üben. Im Gebet sollen wir uns demüthigen durch den Gedanken, daß Gott allein das höchste Gut sei, und in Vertrauen und Hoffnung zu ihm uns erheben. Ausdrücklich verwirft Zwingli Bitten um einzelne Gaben oder Fügungen. Cur petere audemus res, quae prosint, an obsint, ignoramus? Er kennt bloß den Ausdruck des Lobes, der Ergebung, des Glaubens an die göttliche Vorsehung. Das Gebet weiß von keinen Formen, die es einzuhalten hätte, es braucht gar kein eigentliches Anrufen zu sein; also mag der bur im pflug beten, so er sin arbeit im namen Gottes buldiglich treib, Gott um das mehren des samens anruft und vertruwt, und oft bedenkt, daß unser hiesig leben nur ein jammer und elend sye, dort aber werde uns der gnädig Gott ruw und frieden und fröud geben (I, 305). Ganz bezeichnend ist, was Zwingli in der Auslegung (I, 303) über das Vater unser sagt: Ueber die fünfte Bitte, sagt er, sei er nie hinweggekommen. So oft ich dahin kam, mocht ich den friden nit erlyden — söllteſt du Gott nit lieber sin, denn din fyend dir ist, so fröuwte es dich nit. Also befand ich, daß mir Gott nit thun mußt, als ich minem fyend. Und nach vil verklagens und verantwurtens miner conscienz zoch ich über-

*) Es soll damit natürlich nicht gesagt sein, daß Zwingli nicht auch nach der positiven, aufbauenden Seite den größten Einfluß übte; seine Anschauung vom Verhältniß des Staats zur Kirche genügt allein, um ein ganzes Volksleben zu gestalten. Aber bewußt, planmäßig ist er darauf nicht eingegangen. Das Einzige, was er wirklich mit Vorliebe organisirte, waren die Schulen, vor Allem die höheren, durch die er die Wahrheit auf demselben Wege erhalten und verbreiten wollte, auf dem er sie gefunden hatte.

wunden und gefangen ab — daß mir darnach dhein willen bleib meer worten ze blabren, sunder nüt dann ein yfren der angst, daß ich so bloß stund an dem gebet, das mir Gott fürgeschryben hat, und *das ist das recht gebet, sich selbs erlernen und befinden, und nachdem er sich erfunden hat, demütigen.* Ist so das Gebet im Ganzen nur Darstellung des Verhältnisses, in dem man sich zu Gott weiß, so ist insbesondere auch die *Fürbitte für Andere* nicht darum geboten, weil wir hoffen könnten, ihnen dadurch Gutes zuzuwenden, sondern damit wir uns gegenseitig in der selbstverläugnenden Liebe bestärken.

Ist das Gebet vom rechten Glauben ausgegangen, so ist es zugleich ein *Gebet im Namen Jesu.* Um Christi willen vertruwen wir uns alle ding gegeben werden. Wir beten zu Gott durch Christus, wie wir durch Christus an ihn glauben. Es ist ja das von Gott uns gegebene Pfand seiner Gnade, die Versicherung, daß wir in ihm und mit ihm Alles haben werden. Darum dürfen wir auch in keines Andern Namen zu Gott beten; die Anrufung der Heiligen ist Abgötterei und wider den Glauben, denn sie setzt voraus, daß von einer Creatur Gutes kommen kann, da doch Gott allein das höchste Gut ist.

Bei allem Schwanken zwischen Glauben und Sünde, bei aller Schwachheit des Fleisches ist doch der Glaubige gut und der Unglaubige böse, es besteht zwischen Beiden ein principieller Gegensatz, wenn auch äußerlich ihre Werke dieselben wären. Wie dem Glaubigen Alles zum Besten dienen muß, selbst die Sünde, die er begeht, so dem einmal Verworfenen Alles zum Wachsthum des Verderbens. Pro electione aut repudiatione omnia fiunt. Der Verworfene kann im Verstand Wirkungen Gottes erfahren, die den erlösenden Geisteswirkungen im Glauben ähnlich sind; allein sie bestehen nur in der Entwicklung seiner natürlichen Kräfte, in der Hemmung des Fleisches durch providentielles Eingreifen, im äußeren Bekanntwerden mit der Wahrheit, ohne daß der Sinn dafür innerlich erschlossen würde. Und auch so ist bei dem Verworfenen der Rückfall immer gewiß; er giebt zuletzt durch irgend ein immane scelus seine Verwerfung kund. Dieser Gegensatz zwischen Erwählten und Verworfenen erlangt aber seine volle Schärfe doch erst mit dem Tode, indem erst damit für den Glaubigen die Erlösung wirklich vollendet, die Hemmung des

Geisteslebens, das Fleisch, aufgehoben und die ganze Person zu der Vollendung gebracht wird, der sie fähig ist.

c) Die Vollendung der Glaubigen. Die Unsterblichkeit der Seele ist für Zwingli schon aus philosophischen Gründen gewiß. Er beruft sich darauf, daß sie eine einfache, lebendige, selbst im Schlaf nie ruhende ἐντελεχεια sei. Außerdem ist die Unsterblichkeit des Menschen mit seinem Verhältniß zu Gott gegeben; einem vergänglichen Wesen theilt Gott sich nicht mit.

Ueber die einzelnen Vorstellungen, über die Momente des jenseitigen Lebens ist Zwingli äußerst sparsam mit Aussprüchen — ein neuer Beweis für seinen vor Allem mit der Gegenwart und ihrer Auffassung beschäftigten, einfach practischen Sinn. Die Hauptsätze sind folgende: Ueber das Schicksal des Menschen entscheidet der Augenblick des Todes. Nur wer glaubig stirbt, wird selig, aber er wird es, wenn er auch nur den geringsten Glauben, wenn er den Glauben auch nur ideell, d. h. in der Erwählung durch Gott hat. Wer unglaubig stirbt, ist verdammt. Der Glaube als Folge der Erwählung ist etwas, das nur entweder sein oder nicht sein kann, das sich in den Einzelnen nur nach den Stufen seiner Verwirklichung dem Fleisch gegenüber unterscheidet; ist dieses aufgehoben, so sind alle Glaubigen unter sich gleich. Mit dieser Bestimmung fällt der von den Wiedertäufern gelehrte Seelenschlaf weg. Mit dem Tode tritt der Mensch in den ihm bestimmten Zustand ein; die glöubigen kommen von stund an zu Gott, die unglöubigen von stund an zum tüfel (I, 409), himmel und höll und nüts mee. Die Menschen aber werden dort lebendig sein wie die Engel, ohne den Wechsel von Schlafen und Wachen. Wie wurde das eins, daß Gott, der in uns ist, so wir in ihn gloubend, sich uns entzuge nach diesem leben? und die sich hie anhebend frǒwen in dem höchsten gut, sich nümmen frǒwtind nach diesem zyt? Noch weniger vermag das Fegfeuer zu bestehen. Werden wir allein durch Christum um des Glaubens willen selig, wozu das Fegfeuer? Müssen wir aber im Fegfeuer noch für unsere Sünden büßen, so ist Christus umsonst gestorben. Der Chiliasmus endlich wird verworfen als Ausgeburt eines fleischlichen Sinnes, der seine Seligkeit in irdischen Dingen sucht.

Wie hat nun aber hiebei noch das Gericht am Ende der

Tage Raum? Man ſoll nu das, ſo von der belonung uf den letzten tag ſtat, allein verſton: daß denn die belonung, ſie ſye gut oder bös, dem ganzen menſchen nach ſeel und leib gegne, auch daß erſt denn eins jeden menſchen urteil geoffnet wird allen menſchen, die von anfang der welt bis zu end gſyn ſind; denn bis dahin iſt uns vieler urteil unbekannt (I, 410). Dem Weltgericht kommt alſo im Weſentlichen nur declaratoriſche Bedeutung zu. — III, 433, und VII, 532 endlich wird, wie ſchon bemerkt, die ἀποκαταστασις aus exegetiſchen Gründen verworfen.

Ueber den Zuſtand der Menſchen nach dem Gericht iſt Zwingli ſehr zurückhaltend. Die Verworfenen leiden ewige Strafe — in ergastulis, latomiis, igni aeterno etc., die Seligkeit der Erwählten beſteht in vollkommener, durch keine Blindheit des Fleiſches getrübter Gotteserkenntniß; wir werden alle Dinge in Gott ſehen, im Wiſſen und Wollen mit ihm eins ſein. Dort iſt die Religion als cognoscere Deum et frui Deo erſt in Wahrheit vollendet, die Rückkehr der Creatur zu Gott geſchehen, alle Dinge in ihren Urſprung wieder gekommen, und damit der Zweck der Schöpfung erreicht; das höchſte Gut wird genoſſen in Gemeinſchaft mit Chriſtus in der sodalitas sanctorum et virtuosorum omnium quicunque a condito mundo fuerunt (IV, 65). Aber bei all dem iſt doch in der Seligkeit nichts, was nicht ſchon principiell hier geſetzt wäre; Zwingli ſieht das Jenſeits nicht in dem blendenden Lichte, in welchem andere Lehren es erſcheinen laſſen, er imaginirt nicht eine höhere, verklärte Stufe des ganzen menſchlichen Weſens. Mehr als in dem Glauben ſchon hienieden gegeben iſt, kann dem Menſchen nicht mitgetheilt werden; mit der Erlöſung aus dieſem Leibe des Todes, aus dem Gefängniß der Seele, wie die Alten ihn richtig nennen, iſt Alles erfüllt, was der Glaubige ſich wünſchen kann, was er hauptſächlich hier als Hemmung fühlt, ſetzt dort ſeiner Freiheit keine Schranken mehr. Aber ſo wenig Zwingli in dem jenſeitigen Zuſtand eine von der Ruhe des Glaubigen ſpecifiſch verſchiedene Seligkeit hofft, ſo ſtark, ſo entſchieden, ſo häufig ſpricht ſich bei ihm die Sehnſucht aus, von den ſchweren Banden der Leiblichkeit befreit zu werden; und dieß ſteht inſofern mit der Eigenthümlichkeit ſeiner Lebensanſchauung im genauen Zuſammenhang, als er ſich nicht bei dem Bewußtſein der Rechtfertigung begnügt, ſondern den Kampf mit dem Fleiſch als ſeine

Geisteslebens, das Fleisch, aufgehoben und die ganze Person zu der Vollendung gebracht wird, der sie fähig ist.

c) Die Vollendung der Glaubigen. Die Unsterblichkeit der Seele ist für Zwingli schon aus philosophischen Gründen gewiß. Er beruft sich darauf, daß sie eine einfache, lebendige, selbst im Schlaf nie ruhende ἐντελεχεια sei. Außerdem ist die Unsterblichkeit des Menschen mit seinem Verhältniß zu Gott gegeben; einem vergänglichen Wesen theilt Gott sich nicht mit.

Ueber die einzelnen Vorstellungen, über die Momente des jenseitigen Lebens ist Zwingli äußerst sparsam mit Aussprüchen — ein neuer Beweis für seinen vor Allem mit der Gegenwart und ihrer Auffassung beschäftigten, einfach practischen Sinn. Die Hauptsätze sind folgende: Ueber das Schicksal des Menschen entscheidet der Augenblick des Todes. Nur wer glaubig stirbt, wird selig, aber er wird es, wenn er auch nur den geringsten Glauben, wenn er den Glauben auch nur ideell, d. h. in der Erwählung durch Gott hat. Wer unglaubig stirbt, ist verdammt. Der Glaube als Folge der Erwählung ist etwas, das nur entweder sein oder nicht sein kann, das sich in den Einzelnen nur nach den Stufen seiner Verwirklichung dem Fleisch gegenüber unterscheidet; ist dieses aufgehoben, so sind alle Glaubigen unter sich gleich. Mit dieser Bestimmung fällt der von den Wiedertäufern gelehrte Seelenschlaf weg. Mit dem Tode tritt der Mensch in den ihm bestimmten Zustand ein; die glöubigen kommen von stund an zu Gott, die unglöubigen von stund an zum tüfel (I, 409), himmel und höll und nüts mee. Die Menschen aber werden dort lebendig sein wie die Engel, ohne den Wechsel von Schlafen und Wachen. Wie wurde das eins, daß Gott, der in uns ist, so wir in ihn gloubend, sich uns entzuge nach diesem leben? und die sich hie anhebend frŏwen in dem höchsten gut, sich nümmen frŏwtind nach diesem zyt? Noch weniger vermag das Fegfeuer zu bestehen. Werden wir allein durch Christum um des Glaubens willen selig, wozu das Fegfeuer? Müssen wir aber im Fegfeuer noch für unsere Sünden büßen, so ist Christus umsonst gestorben. Der Chiliasmus endlich wird verworfen als Ausgeburt eines fleischlichen Sinnes, der seine Seligkeit in irdischen Dingen sucht.

Wie hat nun aber hiebei noch das Gericht am Ende der

Tage Raum? Man ſoll nu das, ſo von der belonung uf den letzten tag ſtat, allein verſton: daß denn die belonung, ſie ſye gut oder bös, dem ganzen menſchen nach ſeel und leib gegne, auch daß erſt denn eins jeden menſchen urteil geoffnet wird allen menſchen, die von anfang der welt bis zu end gſyn ſind; denn bis dahin iſt uns vieler urteil unbekannt (I, 410). Dem Weltgericht kommt alſo im Weſentlichen nur declaratoriſche Bedeutung zu. — III, 433, und VII, 532 endlich wird, wie ſchon bemerkt, die ἀποκαταστάσις aus exegetiſchen Gründen verworfen.

Ueber den Zuſtand der Menſchen nach dem Gericht iſt Zwingli ſehr zurückhaltend. Die Verworfenen leiden ewige Strafe — in ergastulis, latomiis, igni aeterno etc., die Seligkeit der Erwählten beſteht in vollkommener, durch keine Blindheit des Fleiſches getrübter Gotteserkenntniß; wir werden alle Dinge in Gott ſehen, im Wiſſen und Wollen mit ihm eins ſein. Dort iſt die Religion als cognoscere Deum et frui Deo erſt in Wahrheit vollendet, die Rückkehr der Creatur zu Gott geſchehen, alle Dinge in ihren Urſprung wieder gekommen, und damit der Zweck der Schöpfung erreicht; das höchſte Gut wird genoſſen in Gemeinſchaft mit Chriſtus in der sodalitas sanctorum et virtuosorum omnium quicunque a condito mundo fuerunt (IV, 65). Aber bei all dem iſt doch in der Seligkeit nichts, was nicht ſchon principiell hier geſetzt wäre; Zwingli ſieht das Jenſeits nicht in dem blendenden Lichte, in welchem andere Lehren es erſcheinen laſſen, er imaginirt nicht eine höhere, verklärte Stufe des ganzen menſchlichen Weſens. Mehr als in dem Glauben ſchon hienieden gegeben iſt, kann dem Menſchen nicht mitgetheilt werden; mit der Erlöſung aus dieſem Leibe des Todes, aus dem Gefängniß der Seele, wie die Alten ihn richtig nennen, iſt Alles erfüllt, was der Glaubige ſich wünſchen kann, was er hauptſächlich hier als Hemmung fühlt, ſetzt dort ſeiner Freiheit keine Schranken mehr. Aber ſo wenig Zwingli in dem jenſeitigen Zuſtand eine von der Ruhe des Glaubigen ſpecifiſch verſchiedene Seligkeit hofft, ſo ſtark, ſo entſchieden, ſo häufig ſpricht ſich bei ihm die Sehnſucht aus, von den ſchweren Banden der Leiblichkeit befreit zu werden; und dieß ſteht inſofern mit der Eigenthümlichkeit ſeiner Lebensanſchauung im genauen Zuſammenhang, als er ſich nicht bei dem Bewußtſein der Rechtfertigung begnügt, ſondern den Kampf mit dem Fleiſch als ſeine

Lebensaufgabe faßt, als das Ziel, dem er zuſtrebt, nicht die Vergebung der Schuld, ſondern der Sieg über die Sünde iſt.

b) Die Verwirklichung der Erlöſung im Ganzen, die Kirche.

Gegenſtand der Wirkſamkeit des Geiſtes ſind zunächſt und urſprünglich nur die Einzelnen, unabhängig von ihren äußeren Verhältniſſen, ihrem geſchichtlichen Daſein, ihrem Leben in der Gemeinſchaft mit Andern. Der Geiſt wirkt in den Erwählten, wo ſie auch ſind, und ihrem inneren Weſen nach, in der Begründung des Glaubens, iſt ſeine Wirkung auch in dem Einzelnen vollendet und zum Abſchluß gebracht. Allein ſofern theils die Mittel der Offenbarung und Erlöſung, an welche der Geiſt gewöhnlich anknüpft, äußere, hiſtoriſche, durch die geſchichtliche Exiſtenz der Völker bedingte ſind, theils die Aeußerungen des Glaubenslebens ſich in eben dieſer Sphäre zeigen müſſen, ſo tritt nothwendig der innerlich gewirkte Glaube in ein beſtimmtes Verhältniß zu Andern, und giebt ſich durch Gemeinſchaft ein geſchichtliches Daſein *). Der Bund Gottes mit den Menſchen, durch äußere Zeichen beſiegelt, und in beſtimmten Inſtitutionen ausgedrückt, hat ſo im alten Teſtament eine äußere Gemeinſchaft, ein Volk Gottes begründet, das durch beſtimmte Formen zuſammengehalten, Träger der Offenbarung, der Gnadenmittel Gottes iſt; und dieſes altteſtamentliche Volk hat ſich durch Chriſtus erweitert zu der all' Völker umfaſſenden Kirche; während die im Alten Teſtament gegebenen Offenbarungen nur für einen Theil der Menſchheit — ihrem bloß vorbereitenden Charakter gemäß — gegeben waren, iſt Chriſtus die Offenbarung Gottes an Alle. Es iſt ſomit von Gott verordnet, daß ſich an ſeine Offenbarungen eine Gemeinſchaft anknüpft, daß ſie der Ausgangspunkt und der Mittelpunkt eines gemeinſamen Lebens werden; und er ſelbſt hat gerade hiezu beſtimmte Formen und Ordnungen feſtgeſetzt. Wie aber im einzelnen Menſchen das wirkliche Leben nicht der reine Ausdruck des in ihm wohnenden Princips, wie vielmehr das Fleiſch ewig für den Geiſt undurchdringlich iſt und deßwegen durch das äußere Geſetz normirt und gehemmt werden muß,

*) Sic de universis Dei donis sentiendum est piis, ut cogitent non sibi solis haec accepisse a Domino, sed ecclesiae ut dispensentur. VI, 1, 235.

ſo iſt es auch im Ganzen. Die Erwählung iſt particulär; nicht Alle ſind vom Geiſte beſeelt; nur in einem Theile derer, die im geſchichtlichen Zuſammenhange mit Gottes Offenbarungsanſtalten ſtehen, iſt das Princip der Kirche lebendig. Die Andern ſind mit dieſen zwar äußerlich zur Einheit verbunden, aber nicht innerlich eins; daher denn für dieſe, als Glieder einer Gemeinſchaft, gleichfalls das Geſetz eine äußerlich zwingende Macht werden muß, in der weltlichen Obrigkeit.

Damit iſt einerſeits das Weſen der Kirche gegeben, andererſeits die Funktionen, durch welche ſie ſich bethätigt, und ihr Verhältniß zur weltlichen Gewalt.

A. Das Weſen der Kirche.

1) Die unſichtbare Kirche. Nicht leicht hat Zwingli einen Artikel ſeiner Lehre von Anfang an mit ſolcher Schärfe und Klarheit entwickelt, wie dieſen; der 8. Art. der Auslegung iſt ſchon eine vollſtändige Darſtellung ſeiner Anſicht. Alle die im houpt lebind, ſind glieder und kinder Gottes. Und das iſt die kilch oder gemeinſame der heiligen, ein husfrow Chriſti. Ἐκκλησια, erklärt Zwingli weiter, heißt Verſammlung, Gemeinſchaft; ecclesia christiana iſt die gemeinſame aller dero, die in einem glouben uf den herrn Jeſum Chriſtum erbuwen und gegründt ſind. Iſt ſie aber ein verſammlung, wo kommt ſie zemmen? Hie kommt ſie durch den geiſt Gottes zemmen, in einer hoffnung, und dort by dem einigen Gott. Wer kennt ſie? Gott. Sie kommt ſichtbarlich nimmer zemmen, aber im liecht des göttlichen geiſts iſt ſie ouch allweg byeinander, das iſt aber nicht ſichtbar. Die Worte des Symbols: Gemeinſchaft der Heiligen, ſind alſo bloße Erklärung, und ganz ſynonym mit „chriſtliche Kirche". Dieſe Sätze führt nun das Antibolon adv. Emserum näher aus. Die unſichtbare Kirche iſt rein und heilig; ſie iſt aber darum kein bloßes Ideal, nicht tam nusquam, quam Platonis respublica; denn wenn auch ihre Mitglieder, die wahrhaft Glaubigen, noch nicht von Sünden frei ſind, ſo iſt doch Chriſtus der Grund ihrer Reinheit, der Bürge ihrer Heiligkeit. In den letzten Schriften (fidei ratio, fid. exp. und Quaest. de sacr. bapt.) wird die Kirche ſofort als die Gemeinſchaft der Erwählten beſtimmt. Zur Kirche gehören electi, qui Dei voluntate destinati sunt ad vitam aeternam.

Vocatur autem invisibilis, non quasi qui credunt sint invisibiles, sed quod humanis oculis non patet, quinam credant; soli Deo nota est. Divino judicio, an ſich, können daher auch ſolche zur unſichtbaren Kirche gehören, die noch nicht glauben, aber durch die Erwählung zum Glauben beſtimmt ſind.

Iſt nach dieſen Definitionen die unſichtbare Kirche darum noch keineswegs die vollkommene, ſondern nur die Geſammtheit der wirklich Glaubigen, ſo trägt Zwingli doch kein Bedenken, ihr Unfehlbarkeit zuzuſchreiben. Sie kann nicht irren, da ſie den Geiſt Gottes hat, der in alle Wahrheit leitet, da das Wort Gottes ihre nothwendige Richtſchnur iſt. Ueber Glaubenswahrheiten, über die Erklärung der Schrift können Mitglieder der wahren Kirche nie im Streit ſein; der Geiſt iſt ja einer und derſelbe in Allen; das Richteramt, das dem Einzelnen zukommt, kommt noch vielmehr der Kirche im Ganzen zu (Ausl. Art. 8. Antib. III, 128. Fid. rat. IV, 3).

2) Die ſichtbare Kirche. Der eben beſprochenen allgemeinen Bedeutung des Wortes ἐκκλησια ſtellt der 8. Art. nicht die ſichtbare Kirche in ihrer Allgemeinheit, ſondern die „beſunderen zemenverſammlungen, die wir pfarren oder kilchhörinen nennend", alſo die chriſtlichen Gemeinden gegenüber. Das Gerede von einer ecclesia repraesentativa, die ſich in den Concilien darſtellen ſoll, verwirft er ganz. So wird alſo die ſichtbare Kirche zunächſt in ihrer engſten Bedeutung, in ihren elementarſten Beſtandtheilen aufgefaßt — und practiſch iſt Zwingli auch nicht viel weiter gekommen. Zu dieſer ſichtbaren Kirche gehört nun Jeder, der ſich für einen Chriſten erklärt, und durch äußere Handlungen und Zeichen ſeine Zugehörigkeit zur chriſtlichen Kirche bethätigt. Alle Mitglieder der ſichtbaren Kirche machen Anſpruch, Mitglieder der unſichtbaren zu ſein, und nostro judicio ſind ſie es, ſo lange ſie nicht durch abſcheuliche Laſter das Gegentheil beweiſen. Ecclesia visibilis seu sensibilis universa multitudo Christianorum, quae se fidelem censet — omnes, qui Christo nomen dederunt; quorum bona pars Christum palam per confessionem aut sacramentorum participationem agnoscit, in pectore tamen ab illo vel abhorret, vel illum ignorat. Nos fideles et electos judicamus qui Christo nomen dant. Das Criterium ſodann, ob überhaupt eine äußere Vereinigung von Menſchen das Recht habe, ſich eine chriſtliche Kirche zu nennen, liegt darin, ob ſie, äußerlich

wenigstens, Gott allein die Ehre giebt und sich allein an Gottes Wort hält; so ist die römische Kirche eine Kirche der Väter und nicht Christi, weil sie nicht das Wort allein herrschen läßt; die da glauben, die römische Kirche sei ebendamit die wahre, und keine außer ihr, die sind nicht in der christlichen, denn ihr Haupt ist nicht Christus, sondern der Pabst, ihr Gesetz nicht Gottes Wort, sondern Menschensatzungen; sie ist nur abusive eine Kirche zu nennen (Art. 8 Ausl.).

3) Das Verhältniß der sichtbaren zur unsichtbaren Kirche bestimmt sich demnach so, daß die sichtbaren Kirchen, sofern sie überhaupt christlich heißen können, Theile der unsichtbaren sind, aber noch mit ungläubigen Gliedern gemischt. Die sichtbare Kirche ist die Erscheinung der unsichtbaren, aber eine inadäquate; ihr Kern, ihr substantielles Wesen, ihre Seele ist der Geist, der in der unsichtbaren das alleinige Princip ist. Wie im Glaubigen der Geist nicht das Fleisch durchdringt, so durchdringt er im Kreise eines Volks, einer Gemeinde nicht alle einzelnen Glieder; wie aber das Vorhandensein des Geistes im Einzelnen am Gehorsam gegen Gottes Wort erkannt wird, so auch im Ganzen. Und so kann, wo diese Bedingung stattfindet, als das eigentliche Subject der sichtbaren Kirche doch die unsichtbare angesehen werden; beide sind unzertrennlich, befinden sich in einer Art Personalunion, und so werden, wie Zwingli (III, 574) sich ausdrückt, spiritualis ecclesiae munera sensibili quoque tribuuntur (eine Art communicatio idiomatum, dießmal eine reelle). Toti ecclesiae tribuitur, quod melioris in ea partis est. Die sichtbare Kirche muß also als Inhaberin und Trägerin des göttlichen Geistes, seiner Offenbarungen und Verheißungen gelten, sie übt im Namen der unsichtbaren deren Rechte und Funktionen aus — die nicht innerlich glaubigen Mitglieder sind das träge und widerstrebende Fleisch, das nicht hindert, daß die sichtbare Kirche der Leib der unsichtbaren ist. So kommt ihr insbesondere das eigentlich bloß der unsichtbaren Kirche wesentliche Prädicat der Einheit insofern zu, als da, wo man sich vom Worte Gottes führen läßt, Trennungen und Spaltungen nicht bestehen können, also auch nicht zu unheilbaren Rissen gemacht werden sollen. Ubi sectae sunt, ibi non est spiritus Dei; nam sp. Dei non segregat, non dividit, non dissecat, sed colligit et in unum contrahit. Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, wie gefährliche Consequenzen dieser Satz haben könnte.

Wird aber in dieser Weise die unsichtbare Kirche der sichtbaren gegenübergestellt, wird als die Substanz jener der Geist betrachtet — denn nur dann kann sie ja infallibel sein — und nehmen wir dazu, daß die unsichtbare Kirche, als wirkliche Gesammtheit der Gläubigen gedacht, doch nicht reiner Ausdruck des Geistes wäre, sofern die Gläubigen noch Fleischliches an sich haben, so liegt der Schritt zu der Auffassung nicht mehr fern, daß die unsichtbare Kirche und das Weltliche in der sichtbaren, daß Christus und Belial nicht den Gegensatz von Personen, sondern von Principien bezeichnen, und die unsichtbare Kirche denn doch verstanden werden müßte als die Idee der Kirche, als das auch in den Erwählten doch erst allmählich sich entwickelnde, vollkräftige Geistesleben in seiner Gesammtheit aufgefaßt. Wir finden dieß in einem gegen die donatistischen Bestrebungen der Wiedertäufer gerichteten Ausspruche Zwingli's angedeutet. Wenn diese ihre Trennung von der Gemeinde damit rechtfertigen, daß sie weltlich, und Belials Reich sei, mit welchem das Göttliche nicht zusammenbestehen könne, so ist es zwar richtig, daß Alles entweder göttlich oder ungöttlich ist; nur ist dieser Gegensatz in jedem Einzelnen vorhanden, und wenn die Wiedertäufer durch Trennung von der immerhin erträglichen (tolerabilis) Kirche zu gewinnen hoffen, so werden sie durch menschliche Schwachheit und Sünde innerhalb ihrer eigenen Secte bald genug enttäuscht werden (III, 398). Nach dieser Auffassung wäre auch die Gemeinschaft der Gläubigen nur principiell vollkommen, sofern sie die Gesammtheit der Geisteswirkungen in sich schließt, während an ihren einzelnen Mitgliedern noch Manches fleischlich ist und darum bloß der sichtbaren Kirche angehört. Doch wird dieser Gedanke nicht weiter ausgeführt; wir führen ihn der Vollständigkeit wegen deßhalb auf, weil er eine nothwendig sich ergebende Fortbildung der Zwinglischen Sätze ist.

Ist nun in der sichtbaren Kirche die unsichtbare vorhanden und thätig, so handelt jene im Namen dieser, und ihre Mitglieder haben die Rechte der unsichtbaren. Es gilt also die vollkommene Gleichheit Aller, das allgemeine Priesterthum, das Recht eines Jeden, als Gläubiger, als Träger des Geistes angesehen und anerkannt zu werden; auch in der sichtbaren Kirche hat Keiner etwas vor dem Andern voraus. So vindicirt Zwingli z. B. den päbstlichen Concilien gegenüber jeder einzelnen Gemeinde, sofern sie ein Glied

der unsichtbaren Kirche ist, das Recht, über die ihr vorgetragene Lehre durch Vergleichung mit dem Worte Gottes zu entscheiden, ob sie von Gott sei; und er glaubt dabei fest, daß Gott die Seinen nicht werde irren lassen, und daß überall, wo man sich nur an's Wort halte, der Geist kräftig genug sein werde, um als bewegender Mittelpunkt des kirchlichen Lebens sich geltend zu machen, mögen auch Ungläubige da sein so viele wollen, gerade wie der Erwählte durch alle Sünden hindurch sich immer wieder zum Glauben durcharbeitet.

B. Die Thätigkeiten der Kirche.

Die Gemeinde, die sichtbare Kirche als Einheit übt ihre Rechte und Befugnisse aus und erfüllt ihre Pflichten theils unmittelbar, als Ganzes, theils durch ihre Diener. Bei jener ruht die geistliche Gewalt; diese sind Träger des geistlichen Amtes.

In Festsetzung der Lehre und des Cultus, in Anordnung des Gottesdienstes, in Anstellung der Diener und in dem Urtheil über ihre Mitglieder übt die Gemeinde als solche ihre Hoheitsrechte aus; denn sie ist die Vertreterin der unsichtbaren Kirche. Scharf tadelt Zwingli die Syngrammatisten und Andere, daß sie ihre Lehrstreitigkeiten unter sich auf gelehrtem Wege ausmachen wollen, statt vor Allem der Kirche sie zur Prüfung vorzulegen (III, 669. II, 1, 477. II, 3, 8). Es hat Niemand das Recht, die Gemeinde bevormunden zu wollen; Verbote von Schriften u. dgl. sind gänzlich zu verwerfen. Nur wo es die Geschäftsordnung erfordert, in Sachen der Verwaltung, kann die Kirche mit ihrer Einwilligung durch einen Ausschuß vertreten werden. So erklärt sich denn Zwingli die Stellung, die in Zürich der Rath der Zweihundert als Organ der Reformation einnahm, dahin, daß die Gemeinde durch stillschweigende Uebereinkunft der schon bestehenden bürgerlichen Behörde in dergleichen Dingen ihre Befugnisse und Vollmachten vertrauensvoll übertragen habe, unter der Bedingung, daß sie immer nach der Schnur des Wortes Gottes fahren (III, 339). Senatu utimur ecclesiae vice. Es ist klar, daß diese Erklärung, mag sie auch so gut als irgend welche andere Theorie vom Kirchenregimente a posteriori gemacht sein, dennoch sich ganz natürlich und ohne große Inconsequenz da giebt, wo bei republicanischer Verfassung die Grenzen der bürgerlichen und religiösen Gemeinde sich decken. Einen anderen Fall hat Zwingli, weil er practisch

nicht dazu aufgefordert war, gar nicht in's Auge gefaßt; insbesondere das Verhältniß des Geistlichen zur Gemeinde nirgends scharf und umfassend bestimmt. Das blieb den Epigonen vorbehalten.

Zu Zwingli's Lebzeiten sind nur schwache Versuche zu einer Kirchenverfassung gemacht worden, und auch diese nur zur Aufrechterhaltung der Einheit der Lehre. 1528 wurden Synoden der Geistlichen ausgeschrieben, und auf diesen „leer und lebens halber nachfrag gehalten und kundschaft ufgenommen." Die ganze Sache war ziemlich formlos; Zwingli und der Bürgermeister führten das Wort, bestimmte Rechte oder Befugnisse der Synode finden sich nicht; die Kirchengewalt erscheint vielmehr formell in den Händen des Rathes, der Sache nach regiert Zwingli.

So viel hat Zwingli von Anfang festgehalten, daß es keinen geistlichen Stand gebe, der eine Würde oder Junkerschaft wäre (I, 415), sondern nur einen von der Gemeinde übertragenen Dienst der Verkündigung des Worts. Functio est, non dignitas episcopatus. So wenig ein Consul oder Bürgermeister Amtswürde hat, wenn er nicht wirklich im Amt ist, so wenig ertheilt der ordo eine persönlich anhaftende Würde. Die Berufung zum Amte geschieht, die innere Berufung durch den Geist Gottes, die nöthige Tüchtigkeit und die erforderlichen Kenntnisse behufs der Vertheidigung der Lehre vorausgesetzt, entweder unmittelbar von Gott, durch Wunder, oder, wie in der ersten Zeit, vom Haupte der Kirche, von Christus selbst — auf ordentlichem Wege aber durch helle Wahl der Gemeinde (Vom Predigtamt II, 1, 329 ff.). Von der Gemeinde ist auch in der Lehre der Prediger abhängig, er ist nicht Richter der Gemeinde, sondern ihrem Urtheil unterworfen*). In welcher Weise von diesen Sätzen aus die Polemik gegen die römische Kirche sich gestalten muß, ergiebt sich leicht.

Die von der Kirche und ihren Organen ausgeübten Functionen drücken nun ihrem Wesen nach ein Verhältniß zwischen dem Einzelnen und der Gemeinde aus. Sie sind theils ein Handeln der Gemeinde auf den Einzelnen, in der Ausübung der Schlüsselgewalt,

*) Sendbrief an die Christen zu Eßlingen II, 3, 9: Man soll des allerkleinsten wort in der kilchen nit verachten, sunder hören und urteilen; das gebirt ruw und friden.

welchem ergänzend die weltliche Obrigkeit zur Seite steht, theils ein Handeln des Einzelnen der Kirche gegenüber, in den Sacramenten der Taufe und des Abendmahls.

Die Schlüsselgewalt und die weltliche Obrigkeit.

Der päbstlichen Anmaßung gegenüber, die auf Grund des Primats Petri die Schlüssel des Himmelreichs seinem Nachfolger allein in die Hand giebt, hat Zwingli die Lehre von der Gewalt der Schlüssel überall mit großer Genauigkeit und vielem Aufwande an exegetischem Material entwickelt. Durch eine vergleichende Erklärung der Evangelien findet er (Art. 50 der Schlußreden), daß nicht dem Petrus allein, sondern nur ihm als Sprecher und Vertreter der übrigen Apostel, und damit auch diesen ebensowohl, die Schlüssel ertheilt sind, sowie daß der Fels, auf welchen Christus seine Kirche bauen will, nicht Petrus, sondern Petri Glaube an den Sohn Gottes, oder vielmehr (nach 1 Cor. 10, 4. ἡ πετρα ἦν χριστος) Christus selbst ist. Grundfeste der Kirche kann ja keine Creatur und keines Menschen Glaube sein.

Worin bestehen aber die Schlüssel, und was ist mit ihnen ertheilt? Wiederum durch eine ausführliche, zum Theil ganz erzwungene Exegese wird dargethan, daß das Ertheilen der Schlüssel identisch sein müsse mit dem Befehl, Buße und Vergebung der Sünden zu predigen, sofern diese Predigt den Erfolg habe, daß, wer glaube, selig, wer nicht glaube, verdammt sei. So ist (III, 224) das Evangelium selbst claves, weil es die Gewissen aufschließt und befreit. Claves appellavit Christus animorum liberationem et consolationem; solvere = desperantem de salute mentem ad certam spem erigere; ligare = obstinatam mentem deserere. Die Verwaltung der Schlüssel ist also nichts Anderes als Evangelii administratio, et ubi durat perfidia, subtractio.

Was so im Allgemeinen von der Gewalt der Schlüssel gilt, läßt sich insbesondere gegen den Gebrauch der Absolution anwenden. Sie ist die Ankündigung des Heils unter Bedingung des Glaubens, als solche ein rein äußeres Wort, dem daher keinerlei auch nur vergewissernde Bedeutung zukommen kann. Gewißheit der Vergebung der Sünden kann ja nur durch den Geist Gottes kommen; Blasphemie wäre es zu sagen, daß durch das Ego te absolvo des

Prieſters die Vergebung der Sünden ertheilt, oder dem Hörenden vergewiſſert werde. Das hieße einer Creatur geben, was Gottes iſt (I, 392); der wahre Inhaber der Schlüſſel iſt allein der Geiſt. Wer aber gar „einerlei ſünd dem rüwenden Menſchen nachzelaſſen verhielte, wäre nicht an Gottes noch Petri, ſondern an des tüfels ſtatt.“ — Dieſe bloße Ankündigung der Abſolution, die im Grunde gar nicht nöthig iſt, verwandelt auch die Beichte in eine nur den Schwachen empfohlene Rathforſchung, um bei dem Geiſtlichen als dem vertrauenswürdigſten zu erfahren, wie man am ſicherſten der Sünde ledig werde. Dabei muß man aber vor Allem Gott beichten, vor ihm ſich ausleeren und demüthigen, und auf Menſchenhilfe nicht bauen. Sprich mit dem publicanen: O herr! bis barmherzig mir ſünder! Der kurz ruf iſt in meinem urteil ein beſſere bycht, denn alles beginenplappen (Art. 52. I, 393. 397).

Reducirt ſich ſomit die Schlüſſelgewalt auf das Zudienen des Wortes der Erlöſung, ſo bleibt als Thätigkeit der Kirche die damit verwandte, aber nicht identiſche Excommunication, der Bann. Die Gemeinde hat das Recht, über die Zugehörigkeit eines Mitgliedes zu ihr zu richten. Der Bann iſt das äußerſte Mittel, das der Kirche zu Gebote ſteht, um offene, ärgerliche Sünder aus ihrer Gemeinſchaft zu entfernen (VI, 1, 250). Allein darum gilt natürlich von dieſem Banne nicht: was ihr auf Erden binden werdet, wird auch im Himmel gebunden ſein, denn das Urtheil der Kirche iſt nicht untrüglich, auch ein Gebannter kann noch ſelig werden, und es iſt überhaupt nur geſtattet, den Bann zu verhängen unter Vorbehalt der Wiederaufnahme im Falle der Beſſerung, und in der Abſicht, den Sünder zur Selbſterkenntniß und Buße zu bringen. Er iſt aber damit, außer der Vermahnung, das einzige Zuchtmittel der Kirche; in weltlichen Dingen kann ſie lediglich keine Gewalt haben, es iſt ihrem Begriffe zuwider, irgend welche Strafe zu verhängen. Kirchliche Bußmittel aber ſind alle von menſchlichem Rathſchlag und darum zu verwerfen. Eine andere Gewalt, als Paulus 1 Cor. 5 der Kirche giebt, kann ihr auch jetzt nicht zukommen. In der Praxis hat Zwingli ſelbſt von der Excommunication gar keinen Gebrauch gemacht; ein Vorſchlag, nach welchem Ehebruch, Hurerei, Gotteslästerung, Trunkenheit, Wucher aller Art die Ausſchließung vom Abendmahl, überhaupt von der Gemeinſchaft

mit den Gliedern der Kirche zur Folge haben sollten (II, 2, 353), ist nicht zur Ausführung gekommen; Oecolampads strengere Grundsätze hat Zwingli später nicht gebilligt, sondern Alles der bürgerlichen Obrigkeit überlassen, VIII, 510 ff. Nur für den Ehebruch wird in der Ehegerichtsordnung II, 2, 358 eine Ausnahme gemacht. Es hängt dieß damit zusammen, daß Zwingli überhaupt ein Kirchenregiment gar nicht organisirt hat. Aehnliche Grundsätze drangen 1530 in St. Gallen durch, wo die Einrichtung des Bannes an dem Widerstand der Anhänger Zwingli's scheiterte, VIII, 402.

Was die eigentliche Handhabung der Zucht, die Verhinderung und Bestrafung thatsächlicher Vergehungen gegen die sittlichen Gebote betrifft, so tritt als Ergänzung der Kirche die weltliche Gewalt ein; wo die Macht des Geistes in der Gemeinde nicht durchdringt, da muß das Schwert helfen. Wäre die Kirche vollendet, die Sünde und das Fleisch überwunden, alle Mitglieder ganz vom Glauben durchdrungen, so wäre im Ganzen wie im Einzelnen vollkommene Freiheit und die weltliche Obrigkeit überflüssig; so aber ist Ecclesia sine magistratu manca. Wie die Freiheit des Gläubigen keine absolute ist, sondern sich immer an das objective Gesetz halten muß, so tritt auch der Freiheit der Kirche zur Seite die objective, beschränkende Macht des Gesetzes in der Obrigkeit. Vorausgesetzt ist dabei, daß beide Gewalten, wiewohl in der Sphäre getrennt, doch in den Principien einig seien, in dem Streben, den göttlichen Willen, wie er in der Schrift niedergelegt ist, zur Geltung zu bringen; darum hat auch die Obrigkeit ebensogut wie die Kirche ein göttliches Recht für sich, und alle Rechtsinstitute, wenn auch erst Folge der Sünde, bestehen kraft göttlicher Autorität. Würde sich aber die Obrigkeit nicht an das göttliche Wort halten, nicht Gottes, sondern ihren eigenen Willen durchführen, wären ihre Gesetze und Gebote den göttlichen zuwider, so hat sie eben damit ihr Recht verwirkt, dann kann, ja soll sie entfernt werden durch einhelliges Handeln der Gemeinde. Käme ein solches nicht zu Stande, fände sich keine Kraft des Widerstands, so zeigte dieß, daß das Volk keine Achtung vor dem Recht, vor dem ewigen, göttlichen Gesetz hat, und dann wäre die Tyrannei wohlverdiente Strafe. Pessimi sunt, qui pessimo favent nec obstant, ac digni qui ejus tyrannide premantur (VI, 1, 206. 397). Dieß ist Zwingli's republicanisches Staatsrecht, das kurz und gut

der 42. Artikel der Schlußreden ausspricht: So sie untrüwlich und usser der schnur Christi faren wurdind, mögend sie mit Gott entsetzt werden. Die Gemeinde richtet also kraft des ihr inwohnenden Geistes nicht bloß den Prediger und seine Lehre, sondern auch die Obrigkeit und ihre Gesetze. Je mehr der Glaube als Princip des Lebens aufgefaßt ist, je größeres Gewicht auf die wirkliche Ueberwindung der Sünde gelegt wird, um so weniger kann es der Kirche gleichgültig sein, wie das Staatsleben beschaffen ist. Ist der göttliche Geist das bewegende Princip des ganzen Lebens, so ist er auch die Seele des Staates, der Staat ist sein Organ, die Obrigkeit der Diener, der die äußere Form aufrecht erhält, und durch Beschränkung der Sünde, durch die Zucht des Gesetzes Raum zu machen hat, damit der Glaube sich ausbreiten und die wahre Sittlichkeit begründen könne, während die positive Predigt des Glaubens, die Sorge für das Innere, für die Seelen, dem Diener des Worts zukommt. So bescheiden demnach die Stellung ist, die sich Zwingli der Gemeinde gegenüber als ihr Diener und Hirt giebt, so stark fühlt er sich gegenüber der weltlichen Obrigkeit. Er liebt es, die Propheten des alten Testamentes als Muster wahrer Hirten aufzustellen; die Vereinigung des religiösen und nationalen Elements ist ihm ganz wesentlich*); es ist der Beruf des Geistlichen, auf den Staat einzuwirken, ihm seine Richtung anzuweisen, gegen Uebergriffe aufzu-

*) Vergleiche eine seiner frühesten Schriften, die „göttlich vermanung an die von schwyz," wo er, mit Berufung auf die Propheten des alten Testaments aus dem Abfall von Gott das nationale Elend ableitet, und gegen das Reislaufen von dem Gesichtspunkte eifert, daß es ein Vertrauen auf eigene Macht, ein Hochmuth sei. Zu Morgarten und Näfels haben ihre Väter in der Kraft Gottes den üppigen Adel überwunden; aber jetzt gehen sie nach eigenem Gewinn; die mit Eisen und Hellebarden uns nie gewinnen mochten, werden uns mit weichem Golde überwinden, weil die rechte pietas, andacht und recht anbeten und erkennen Gottes in uns erloschen ist, II, 2, 287 ff. — Ebenso S. 320, wo Zingli die Eidgenossen ermahnt, das Wort Gottes frei predigen zu lassen, damit Friede in die Eidgenossen komme und sie von den fremden Kriegen abstehen. Losend dem Gotteswort, denn das wird üch allein wiederum zerecht bringen, cfr. II, 3, 10., wo Zwingli zeigt, wie der Türke am besten werde verjagt werden, wenn Fürsten und Volk in Gottes Wort einig seien. Gottes wort sieht uf den gemeinen nutzen, macht vertröst und mannlich in Gott, leert gute, gewüsse rathschläg. Mit härinem gewand, barfuß und meß halten wycht der türgg nit.

treten, die Gewaltigen zu beschränken und die Unterdrückten zu schützen; es ist eine potestas tribunicia, die ihm zukommt (I, 649), denn ja so will Gott, daß nieman ze übertreffenlich sye, daß man im sin misthat nit gböre sagen. Deutlicher aber, als alle diese Stellen, spricht Zwingli's Leben und Handeln die Grundsätze aus, die er in Betreff der Stellung der Diener des Worts zum Staate hatte. So wenig in ihm der aristocratische Geist eines Calvin lebte, so wenig er darauf ausging, in festen Formen zu organisiren und eine Oligarchie des Kirchenregiments zu gründen — daß der Staat nach Gottes Wort müsse eingerichtet werden, und daß deßhalb der Staat der beste sei, wo man den Predigern ihre gebührende Stelle anweise und den gebührenden Einfluß verstatte, war auch Zwingli's Ueberzeugung. Nur vertraute er allein auf das Wort und reservirte der Geistlichkeit keinerlei politische Rechte. Allein in welcher Weise er mit fast monarchischer Gewalt, wiewohl unter democratischen Formen, seine Vaterstadt regierte, zeigt am besten sein Briefwechsel und die Unzahl von Noten und Gutachten, die er in kirchlichen und politischen Angelegenheiten dem Rath übergab. Es ist von großem Interesse zu sehen, wie die Ausübung des Berufs den Tyrannen zu widerstehen Zwingli allmählich in weitaussehende politische Entwürfe hineinzieht; wie der Leutpriester des großen Münsters erst von Weihnachten 1527 an die Schweizer Städte nebst Constanz und Schaffhausen zu einem christlichen Burgrecht vereinigt, wie er dann geheime Correspondenz in Chiffern mit Philipp von Hessen, mit Ulrich von Württemberg und Andern führt; wie er Gesandte empfängt und abschickt, wie er allenthalben seine Correspondenten hat, wie ihn endlich die Furcht vor dem Kaiser, auch vor seiner politischen Uebergewalt, zum Bunde mit Frankreich drängt, wie er die Unterhandlungen zwischen Frankreich und deutschen Fürsten vermittelt (VIII, 412), und wie er durch eine katholische Macht diejenige bürgerliche Freiheit zu retten und zu schützen hofft, die für das kirchliche Leben, wie er es auffaßte, unumgänglich nothwendig war*). Es

*) Der von Zwingli verfaßte Entwurf zu einem Bündnisse mit Frankreich findet sich VIII, 416. Er war mit Vorwissen des Rathsausschusses an den französischen Gesandten Maigret abgegeben worden. Die evangelischen Orte der Schweiz, Straßburg und Constanz vereinigen sich mit Frankreich zum Schutze der Religion. Damit aber der Bund mit gutem Gewissen an-

war dieß Verhalten nicht eine Abweichung Zwingli's von seinem eigentlichen Berufe, sondern die nothwendige Consequenz seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen geistlicher und weltlicher Macht, und insbesondere der durchweg vorhandenen Voraussetzung, daß Staat und Kirche dasselbe Gebiet haben. Die Kirche und ihre Vertreter, die Geistlichen, haben dem Gemeinwesen die Richtung zu geben, die Ideen einzupflanzen und dafür zu sorgen, daß der Staat den Zwecken Gottes diene. Sie sind die Vertreter und Wortführer des Theils der Gemeinde, der herrschen soll, die Staatsanwälte Gottes. Im Uebrigen, persönlich, sind sie durchaus der weltlichen Macht unterworfen, Bürger wie alle andern, Exemtionen u. s. w. sind unstatthaft und alle Oberherrlichkeit, jeder anders als durch's Wort ausgeübte Einfluß dem Spruche Christi ausdrücklich zuwider: Ihr sollt nicht herrschen, wie die Gewaltigen.

Die enge Verbindung von Kirche und weltlicher Obrigkeit ist für Zwingli's Begriff der Kirche als sichtbarer selbst characteristisch. Es wäre bloß consequent zu sagen, daß die sichtbare Kirche der Staat ist. Dieß bestimmt insbesondere Zwingli's Verhalten andern evangelischen Kirchen gegenüber. Bucers Bemühungen um äußere Einigkeit der Kirchen sind ihm zuwider. Stabilior amicitia in Domino, quae libero spiritu nititur, quam quae quantivis humani ingenii cancellis continetur. Er vertraut allein dem Geist, der die einzelnen Kirchen schon zur Einigkeit führen werde, und sieht eine practische Bedeutung eines solchen faulen Friedens gar nicht ein. VIII, 550: Gott, der uns je und je geführt, wird uns weiter bringen. Die Einigkeit, wo in den GemüthernZwietracht bleibt, wäre ein kalt Ding und unbeständig. Denn wir dessen gesinnet, daß wir, mit diesem Span, mit ihnen gemeines Glaubens halben Freundschaft und Einigkeit wohl könnten haben, als wol, als wir jetzt Päpstisch und Lutherisch miteinander wider die Türken zögen, denn die Einigung würde gemacht zu Schirm Leuten, Landen, gemeiner Gerechtigkeit und der Summum des Gloubens, in deren wir einig sind. — Vertröstet

genommen werden könne, soll er nichts enthalten, was wider das Wort Gottes ist, und dazu vorher von Theologen geprüft werden. Eine Unterhandlung mit Venedig mißlingt. — Gewiß ist, daß Philipp von Hessen in seinem politischen Verhalten unter Zwingli's Einfluß stand. Apud illum possumus fere quidquid volumus.

ſonſten unſere lieben Herren und Burger von Straßburg mit andern Sachen, weder mit dieſer jämmerlich erfochtenen Einigung, die nicht beſtehen möchte. Ebenſo VIII, 579. Istud unum vobis agendum, ut Saxo reliquique principes in foedere perstarent, etiamsi docti in hac ro dissideant. — Valeant, qui religionem non aliter tenent, quam si quod somniant, non credas, irreligiosum te sint pronunciaturi. Deutlicher kann nicht geſagt ſein, daß Zwingli von keiner Union der Kirchen, ſondern nur von einer Union der evangeliſchen Staaten wiſſen will; daß ſein erſtes Beſtreben nicht iſt, die proteſtantiſchen Kirchen uniform zu machen, ſondern ihnen Stärke und Exiſtenz zu ſichern. Von hierarchiſchem Geiſte, wie er wohl in Calvin zu Tage trat, findet ſich bei Zwingli nicht eine Spur; ſelbſt der Streit mit Luther hat ihn nicht ſo weit erbittert, daß er in den Lutheranern ſeine Feinde geſehen hätte; er freut ſich zwar, wo er hört, daß ſeine Lehre durchdringe, aber nur weil er darin eine ſicherere Bürgſchaft für das gänzliche Aufgeben des Pabſtthums ſieht, nie hat er eine andere Autorität in Anſpruch genommen, als die, daß man ihn frei und unverholen die Wahrheit ſagen laſſe. Seine Toleranz hat ihren Grund in dem Vertrauen, daß der Geiſt Gottes die Kirchen ſchon von ſelbſt zur Einheit führen werde. Auch gegen die Wiedertäufer hat er die weltliche Macht erſt angerufen, als ihr Communismus die Grundlagen der Geſellſchaft bedrohte, hat auch dann den Rath möglichſt von ſtrengeren Maßregeln zurückgehalten, und Alles gethan, um die Verirrten aus Gottes Wort zu überzeugen. Was ihn von den Wiedertäufern trennte, war im Grunde auch nichts Anderes, als die Auffaſſung des Staats. Für alle ihre Lehren, die Verwerfung der Kindertaufe mit eingeſchloſſen, konnten ſich die Wiedertäufer, ein Hubmeyer, Hetzer, Grebel u. A. auf Zwingli's Schriften mit Fug und Recht berufen; Zwingliſch war ihr ſtrenges Halten an der Schrift, Zwingliſch ihre Berufung auf den Geiſt, der in den Glaubigen ſei. Was Zwingli hauptſächlich gegen ſie in's Feld rief, war ihre Stellung zum Staat und zur Geſellſchaft, ihr individualiſtiſches Treiben, ihre Loosreißung von der Gemeinde, ihr willkürlicher, regelloſer Geiſt. Zwingli's ſpiritualiſtiſche Richtung fand ein genügendes Gegengewicht an ſeinem feſten, geſetzlichen, ächt republicaniſchen Sinn, an ſeiner Achtung vor den beſtehenden Staatsformen, an ſeiner durch und durch patriotiſchen

Geſinnung, an dem weiten, ſtaatsmänniſchen Blick, der in dem nationalen Leben und in der nationalen Unabhängigkeit die einzig ſichere Grundlage des Religiöſen erkannte. Erſt nachdem er die Wiedertäufer als ſchlechte Patrioten und als Friedensſtörer erkannt, ſuchte er dogmatiſche Gründe gegen ſie*). Einen ſchlagenden Beweis für dieſe Anſchauung giebt ein Brief, den Zwingli an einen Walliſer Bürger im Jahre 1531 ſchrieb (VIII, 609). Er räth ihm, zuerſt für die Wiederherſtellung eines geſunden politiſchen Zuſtandes, ſtrenger Rechtspflege, Abſtellung der Mißbräuche in die Schranken zu treten, und erſt ſo die Gemüther auf die Predigt des Evangeliums vorzubereiten. Da operam, ut quacunque via possis, eos juves qui de reducenda justitia, aequitate et humanitate Helveliorum sunt solliciti. Das nationale Intereſſe hat Zwingli demnach noch 1531 für allgemeiner verbreitet gehalten, als das religiöſe; er räth noch am Ende ſeiner Laufbahn zu demſelben Wege, den er ſelbſt gegangen iſt.

Es läßt ſich auch in Betreff des Verhältniſſes zwiſchen Kirche und Staat nachweiſen, wie genau die Erlöſung im Ganzen der Entwicklung des Glaubenslebens im Einzelnen entſpricht. Wenn dort der Glaube als Bewußtſein der Einheit mit Gott und als Gewißheit des Heils in den Hintergrund zurücktrat, und das thätige Streben der Heiligung alles Intereſſe für ſich in Anſpruch nahm, wenn nicht auf das principiell Geſetzte, ſondern auf ſeine allmähliche Verwirklichung das Hauptgewicht fiel, ſo tritt auch hier die unſichtbare Kirche in ein transſcendentes Jenſeits zurück. Sie iſt noch nicht, ſie ſoll erſt werden, und dadurch werden, daß ſich in Allen die Erwählung realiſirt, und die Nichterwählten als unſchädlicher, durch den Zwang des Geſetzes beherrſchter Beiſatz erſcheinen. Es iſt auch hier der Kampf zwiſchen Geiſt und Fleiſch, der Zwingli's Geſichtspunkt bezeichnet; und wie im einzelnen Menſchen das Fleiſch nicht ſowohl der Irrthum als die verkehrte Wirklichkeit, die falſche, ſelbſtſüchtige Richtung iſt, ſo bekämpft Zwingli auch in der Gemeinde nicht ſowohl die Irrthümer als den verkehrten Zuſtand des Gehorſams gegen Menſchen und Menſchengebote. Dort erklärt er der Abgötterei und der Gewalt der Prieſter, hier der Abgötterei und der Tyrannei der

*) III, 360: Videmus eos catabaptismo ad praetextum seditionum, turbarum ac tumultuum uti.

weltlichen Herren den Krieg; die Schrift ist auch in politischem Sinne die magna charta, die erst anerkannt sein und das Fleisch beschränkt haben muß, ehe der Geist seine Wirksamkeit äußern kann. Damit ist das wirkliche Gemeindeleben etwas für die Erlösung selbst sehr Wesentliches, die sichtbare Kirche, und mit ihr der Staat, als die Sphäre in der der Glaubige handelt, und als die Macht die ihm Raum schafft, ein unentbehrliches Element in dem ganzen Verwirklichungsprocesse der Erlösung; und wie das Ideal, nach dem der Einzelne zu streben hat, die vollständige Herrschaft des Geistes über das Fleisch ist, so ist auch für die Gemeinde das Ziel die Herrschaft des Geistes, die sich in der vollen kirchlichen Einheit und politischen Freiheit, im Aufgehen der politischen Gemeinde in der kirchlichen, im christlichen Staate, in demjenigen Zustand zeigt, wo Alle, die überhaupt sichtbar verbunden sind, einzig und allein nach Gottes Wort leben und darin Alle frei sind.

Die Sacramente.

a) Die Sacramente im Allgemeinen.

Wenn wir diesen wichtigen Theil der Zwinglischen Lehre, der dem Umfang nach fast die Hälfte seiner schriftstellerischen Arbeiten ausfüllt, hieher stellen, so ist dieß allerdings nicht der einzig mögliche Ort, wo wir von den Sacramenten sprechen könnten; allein diese Stellung ist geboten durch die vorherrschende Auffassung derselben, die wir zugleich als die consequenteste nachzuweisen hoffen, durch ihre Auffassung als Pflichtzeichen, welche das Verhältniß des Einzelnen zur Gemeinde ausdrücken *). Wenn wir den Begriff des Sacraments im Allgemeinen voranstellen, so steht dem freilich die Schwierigkeit gegenüber, daß er sich großentheils an den einzelnen Sacramenten erst entwickelte und immer nur in Beziehung entweder auf das Abendmahl oder auf die Taufe auftritt. Allein wenn wir nicht in unnöthiger Breite den ganzen Entwicklungsproceß verfolgen

*) Zeller behandelt die Sacramente zusammen mit dem Wort; nicht ohne einige Berechtigung in Zwingli's Schriften, aber in einer Weise, welche ihre Bedeutung nicht recht hervortreten läßt. Nirgends hat es mehr verwirrt, als in der Lehre von den Sacramenten, daß man Zwingli's Lehre nur immer von andern Systemen aus darstellte, indem man sie als Gnadenmittel nahm.

wollen, so ist dieser Gang nothwendig, wobei Einiges aus der speciellen Darstellung zu anticipiren sein wird.

Fragen wir nach Zwingli's Begriff von Sacrament in seinen frühesten Schriften, so treffen wir ihn in nicht geringer Verlegenheit, und eben damit beschäftigt, das unbequeme Wort ganz aus dem dogmatischen Sprachgebrauch zu verbannen. Seine Polemik gegen die römische Lehre im 18. Art. der Auslegung geht davon aus, daß man unter dem Namen Sacrament mit dem Fronlychnam und Blut Christi Dinge ganz anderer Art begreife. Nennt man sacramentum seiner Wortbedeutung „Eid" gemäß „die ding, die Gott mit finem eignen wort so styf und gwüß als mit eim eid ufgesatzt, geheißen und geordnet hat", so paßt dieß nicht auf alle sieben Sacramente, und paßt wiederum auf Dinge, die gewöhnlich nicht so genannt werden, wie auf Almosen und den Bann. Versteht man unter sacramentum mit den alten Lehrern sacrae rei signum, wie stimmt das zu der Lehre vom Meßopfer und von der Verwandlung? Soll aber Sacrament eine heilige Heimliche, ein helig heimlich Ding sein, warum verwirrt man den gemeinen Mann mit fremden unverständlichen Wörtern? So fer ir aber, fährt er I, 239 fort, sacrament nennen welltind ein sicher zeichen oder siegel, so mag ich wohl lyden, daß ir den lychnam und blut Christi ein sacrament nenntind. Dann aber muß Firmung, Weihe und letzte Oelung fallen, als menschliche Bräuche, die nicht mit den göttlich eingesetzten zusammengeworfen werden dürfen; sie sind keine sacrament also, daß Gott ein gwüß wort druf gredt hab und im wort etwas verheißen. In demselben Sinn erklärt S. 240 Zwingli Sacrament mit „zeichen oder pfand, die Gott mit sim eignen wort gegeben, gheiligt und befestet hat."

Man könnte im Zweifel sein, ob Zwingli nicht Ehe und Absolution, die er als göttlich eingesetzt mit den zwei Hauptsacramenten zusammen der Weihe, Firmung und Oelung gegenübergestellt hat, noch Anfangs als Sacramente betrachtet habe; allein er konnte dieß nur, ehe er sich über die Definition des Wortes entschieden hatte. So wird denn, nachdem schon in der Ausl. Art. 18 nur von Taufe und Abendmahl die Rede war, und an anderem Orte die Absolution ganz verworfen worden, im Art. 52 ihr noch ausdrücklich der sacramentliche Character abgesprochen, weil sie kein Zeichen habe.

Somit stellt als den Begriff des Sacraments Zwingli hier auf,

daß es ein sichtbares Zeichen und Pfand des Heils sei, welches ausdrücklich von Christo eingesetzt durch ein helles Wort eine Verheißung oder Versicherung enthalte; ein sicheres Pfand oder Zeichen, daß das einmal Verhandelte in Ewigkeit Kraft habe (I, 244). Ebenso äußert sich der Brief an Wyttenbach VII, 297. Die sinnlichen Zeichen sind dazu da, quo animus, intus spiritu Dei doctus, intra corporis hujus quod aggravat animum nebulas caecutiens visibili signo certior reddatur. Rustica mens sensus quoque testimonio certior fit atque hilarior.

Analysiren wir nun aber die Wirkungsweise der Sacramente näher. Zwingli stellt im Artikel von der Messe dem Begriff des Opfers den eines Zeichens der geschehenen Versöhnung gegenüber, das nicht Sündenvergebung, sondern nur Stärkung des Glaubens wirken kann. Die Sünden sind allein um des Opfers Christi willen dem Glaubigen, nicht um des Sacraments willen dem Theilnehmer verziehen; der leibliche Genuß des Abendmahls giebt keine Versöhnung, gleichwie im touf das tunken nit abwäscht die sünd. In dieser Restriction, daß das Sacrament nichts Wesentliches wirken könne, geht Zwingli nun sogleich weiter, und dehnt sie auch auf die im 18. Art. der Auslegung noch gelehrte Stärkung des Glaubens aus. Natürlich; denn den Glauben kann ja keine Creatur stärken, die Gewissen kann kein leiblich Essen versichern, sondern allein der Geist Gottes. Durch diese einfache Betrachtung verliert Zwingli alles Interesse für eine Wirkung der Sacramente auf den Glauben, und damit auch das Interesse, sie als objective Darstellung und Versiegelung des Heils für den Glaubigen zu betrachten. So wird ihre Bedeutung in dieser Richtung gar nicht weiter entwickelt; ist ihre glaubenstärkende Kraft verschwunden, so können sie nur Werth haben, sofern sie Darstellungen und Handlungen des Subjects sind; und schon im Jahre 1523 geht Zwingli zu dieser Auffassung über.

Den Uebergang bildet die Epichiresis de canone missae, vom August 1523, in welcher die Auffassung der Sacramente als Pflichtzeichen neben der bisherigen hervortritt; der Anfangs 1524 geschriebene „Ratschlag von den bildern und der meß" und die von Zwingli verfaßte „christenlich antwurt burgermeisters und rates zu Zürich" (an den Constanzer Bischof) kennen die Sacramente nur als Handlungen der Gemeinde oder der Einzelnen gegenüber der Gemeinde.

Dieſe erinnert ſich der That Chriſti und dankt ihm dafür, und bezeugt dadurch ihren Glauben. Das ſacrament iſt eine innerliche und üſſerliche vereinbarung der chriſtenmenſchen. Die innere Einheit liegt im Glauben. Daß aber einem jeden ouch zu wüſſen ſyge, ob ouch ſin nächſter ein chriſt und ſin bruder ſyge von herzen im glouben, ſo eſſend und trinkend wir ein ſacrament des lychnams und bluts Chriſti, damit wir uns allen menſchen bezügend ein lychnam und eine brüderſchaft ſyn (I, 575). — Chriſtus hat ein gmächt oder ſacrament ufgricht, damit wir chriſten uns ewiglich zuſammenpflichtind gegen einandren, glych wie uns Chriſtus mit Gott verpflicht hat: daß alle die, ſo ſich erkanntind mit dem lychnam und tod Chriſti erlöst ſyn und mit ſinem blut abgewäſchen, ſich zu urkund ſölicher that und wiedergedächtnuß, ouch zu einer pflicht, daß ſie ein lychnam und gemeine brüderſchaft ſyn wellind, in dieſem ſacrament mit einander vereinbarind, daß, wie Chriſtus ſich für uns geben hat, ſich ouch ein jeder für ſinen bruder als für ſin glid an einem lychnam hingeb, fürſtande, erlöſe (I, 629).*)

Dieß iſt nun im Weſentlichen die bekannte Lehre des Commentars: Sacramenta signa sunt vel cerimoniae, quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem Christi, redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide quam te.**)

Zwingli beginnt III, 228: Unter dem Wort sacramentum verſteht man Verſchiedenes: 1) aliquid magnum sanctumque, quod vi sua conscientiam a peccato liberet; 2) sacrae rei signa, quae

*) Vgl. II, 2. 336, wo das Abendmahl mit dem alle fünf Jahre ernenerten Bundeseid der Eidgenoſſen verglichen wird.

**) Wenn Schweizer in der ref. Dogm. (II, p. 596) ſagt: „Die Sacramente wirken in der Weiſe, daß ſie die vom heiligen Geiſte uns anzueignende Gnade in Chriſto ſymboliſch bedeuten und als äußeres Unterpfand verſiegeln. Zwingli, das erſtere ausführend, giebt doch auch Keime zur letzteren Bedeutung der Sacramente“, wenn er darauf als Belegſtelle aus Zwingli III, 229 anführt Signa, quae certum reddant hominem de eo quod interius fiat — ſo ſcheint es, als ſei damit Zwingli's Meinung ausgeſprochen. Allein, wie auch bei Schweizer die folgenden Worte beweiſen, die citirte Stelle iſt Sätzen entnommen, die Zwingli anführt, um ſie auf der nächſten Seite zu widerlegen, und als Zwingli's Meinung iſt durch ein bei dem ſonſt ſo zuverläßigen Gelehrten faſt unbegreifliches Verſehen im Texte gerade das angeführt, was er widerlegt.

dum fiant, certum reddant hominem de eo, quod interius fiat; 3) sacrae rei signum, quod tandem detur, ubi mentis expiatio facta sit, — ut is qui accipit certus reddatur quod jam transactum sit istud, quod per Sacr. significatur. Dieſen drei Auffaſſungen, die als unvereinbar mit dem Begriff des Glaubens nachgewieſen werden (wer ſo lehrt, weiß nicht die Kraft des Glaubens, noch wie er entſteht, nemlich allein durch den Geiſt), ſtellt Zwingli ſeine auf die Wortbedeutung geſtützte Anſicht gegenüber*). Sacramentum iſt nach Varro ein Pfand, das Streitende am Altar niederlegen, und das nur der Sieger nehmen darf, oder iſt es ein Eid, insbeſondere der Fahneneid. Als Ueberſetzung von μυστηριον iſt das Wort nicht claſſiſch. Unde adducimur, ut sacramentum nihil aliud esse videamus, quam initiationem aut oppignorationem. Qui Sacramentis initiantur, sese adstringunt, oppignorant ac velut arrhabonem accipiunt, ut referre pedem non liceat.

Das Weſentliche im Sacrament iſt alſo nicht was durch das objective Zeichen, ſondern was durch die darauf ſich beziehende Handlung des Subjects dargeſtellt wird. Dieſer Unterſchied iſt genau feſtzuhalten, wenn Zwingli's Verhältniß zu Calvin beſtimmt werden ſoll. Bei beiden bedeuten die ſinnlichen Zeichen daſſelbe; Brod und Wein ſtellen den gebrochenen Leib und das vergoſſene Blut Chriſti dar für Zwingli wie für Calvin; aber für Calvin iſt das Sacrament das zu empfangende Zeichen mit ſeinem objectiven Inhalt, für Zwingli die Handlung des Empfangens als eine durch das Zeichen veranlaßte Selbſtdarſtellung des Subjects. Es handelt ſich nicht darum was das Zeichen, ſondern darum, was der Empfang deſſelben ſymboliſirt.

Allein dieſe Auffaſſung, die alle Bedeutung des Sacraments im

*) Es iſt ſichtbar, daß Zwingli's Auseinanderſetzungen bloß durch das Wort Sacrament verwirrt werden. Er kann es, ſo ſehr er es verwünſcht, nicht los werden, und fängt, ſo oft er erklärt, daß Taufe und Abendmahl Taufe und Abendmahl wären, auch wenn man ſie nie Sacramente genannt hätte, doch wieder von dem unklaren allgemeinen Begriff an. Er iſt genöthigt ſeine Gedanken in anderer Folge darzuſtellen, als in der ſie ſich bei ihm entwickelt haben; und daher die ganz unlogiſche Entwicklung des Begriffs aus der claſſiſchen Bedeutung des Worts sacramentum. Zwingli ſtellt als Beweis dar, was nur nebenher ein Scheingrund ſein könnte.

Subject, in der Darstellung seines Glaubens, in seiner Verpflichtung zur Liebe sucht, paßt zunächst nur auf das Abendmahl. Nur hier wird bezeugt, was im Subject vorhanden ist; der Taufe hat Zwingli in diesem Zusammenhange nur im Vorbeigehen gedacht (mit candidatum aut militem Christi) und eben diese, als Kindertaufe, macht eine weitere Auffassung nöthig. Kann hier der Empfang des Sacraments nicht als Darstellung eines wirklichen Glaubens und Wollens angeschaut werden, so ist das Einzige, was veranschaulicht werden kann, das objective Verhältniß des Täuflings zur Gemeinde, die ihm als Glied der Gemeinde verheißene Gnade (von einer wirklichen Gnade kann deßwegen nicht die Rede sein, weil möglicherweise der Getaufte ein Verworfener ist). Das Esse de ecclesia, das im Abendmahl ein selbstbewußtes und selbstthätiges ist, wird hier allein bedingt durch die Gnade Gottes, der das Kind in das Verhältniß zur Gemeinde gesetzt hat, und also — wie wir voraussetzen müssen — seine Erlösung will. Die Sacramente sind so signa gratiae, aber nicht für den Einzelnen; sie sind Zeichen des in der Kirche Christi vorhandenen und angebotenen Heils, ihr Empfang ist für uns die Verzeichnung des Einzelnen als eines Erlösten, — womit ihm übrigens in keiner Weise wirklich direct etwas zu Gute kommt. Er wird in die sichtbare Kirche aufgenommen und damit in Zusammenhang mit der göttlichen Offenbarung gebracht. Nur in diesem ganz objectiven Sinn ist es zu verstehen, wenn das esse de ecclesia geradezu mit der Gnade Christi verwechselt wird, wenn z. B. die Taufe den für uns geschehenen Tod und die Auferstehung Christi darstellen soll, die uns die Gnade erworben haben. Insofern wird also durch die Sacramente dasselbe ausgedrückt, was durch Christus selbst geoffenbart ist, der Wille Gottes, daß die Sünde aufgehoben werde. Wer das Sacrament empfängt, wird dadurch als Theilnehmer an der Erlösungsgnade bezeichnet — ob er wirklich Theil nimmt, hängt aber vom Geist, und in letzter Instanz von der Erwählung ab.

Ist aber einmal die Aufmerksamkeit wieder auf diese objective Seite gelenkt, die Zwingli nie geläugnet, nur nicht für das Wesen des Sacraments erklärt hat, wird das Sacrament als etwas gefaßt, dessen Bedeutung nicht allein im Subject liegen kann, so geht die Weiterbildung der Zwinglischen Sacramentslehre von der Untersuchung der Frage aus: **Welche Bedeutung hat dann ein sinn-**

liches Zeichen, da doch der Geiſt allein Alles wirkt? Und Zwingli antwortet daſſelbe, womit er die Nützlichkeit des geſchriebenen Worts und die Wirkſamkeit der Wunder motivirt hat: Signa sacramentalia in hoc data sunt, ut sensus quoque nonnihil solatii habeant. Das Heil wird uns gegenwärtiger, wenn es auch ſinnlich dargeſtellt iſt, weil dann auch die Sinne beſchäftigt ſind.

So finden wir denn die Art und Weiſe, wie das innere Glaubensleben durch das äußere Zeichen unterſtützt wird, in Zwingli's eigenſtem Sinne beſtimmt.

Am ausführlichſten erklärt ſich fid. expos. IV, 56. Gegen den Vorwurf, daß er die Sacramente mißachte, führt hier Zwingli Alles in's Feld, was er Rühmliches von ihnen zu ſagen weiß, und faßt dieß in ſieben Punkte zuſammen. 1) Res sanctae et venerandae sunt, 2) testimonium rei gestae praebent, 3) Vice rerum sunt, quas significant (indem ſie vorſtellen, was an ſich direct nicht wahrgenommen werden kann), 4) res arduas significant, und haben darum Werth nicht pro materiae pretio, sed pro significatae rei magnitudine, wie ein Trauring nicht bloß ſeinen Goldwerth hat, 5) zur Erleichterung der Erkenntniß findet eine analogia symbolorum et rei significatae ſtatt; 6) auxilium opemque adferunt fidei, 7) vice jurisjurandi sunt. *)

Der ſechſte Punkt allein hat uns näher zu beſchäftigen. Indem die Sacramente heilige Dinge vor unſere Augen und Sinne bringen, geht ihre Bedeutung über die bloßer Erinnerungszeichen hinaus. Praedicant salutem, et sensus huc convertunt, et subinde fidem exercent. Der Teufel nemlich ſtört unſern Glauben immerwährend, indem er unſern Sinn vom Gegenſtande des Glaubens ablenkt. Es iſt alſo nöthig, die Sinne, das Fleiſch angemeſſen zu beſchäftigen, während der Geiſt ſich der Betrachtung hingiebt. Sensus fidei mancipantur, a carnis cupiditatibus velut vindicantur ac redimuntur, et in obsequium fidei trahuntur; velut ancillae nihil aliud agunt, quam quod agit jubetque hera fides (cfr. IV, 31. 32). Nur ſofern alſo die Beſchränkung der Sinne dem Glauben freien Spielraum läßt, kann von einer Wirkung der Sacramente auf den Glauben die Rede ſein. Dabei iſt übrigens die in der mittleren Periode Zwing-

*) Die ganze Stelle iſt von der Conf. Helv. I. wörtlich aufgenommen.

li's ausgebildete Auffassung der Sacramente als Bekenntniß- und Pflichtzeichen durchaus nicht aufgehoben, sondern nur neben ihr auch die objective Bedeutung des Sacraments wieder zu einem besondern Moment erhoben. Die Sacramente dienen als Zeichen dazu, durch sinnliche Vergegenwärtigung den Glauben zu unterstützen, als Handlungen aber, den Einzelnen als Glied der Gemeinde darzustellen und zu christlichem Leben zu verpflichten.

Dieß ist nun auch die dem Zwinglischen Begriff des Glaubens vollkommen entsprechende Bestimmung. Der Glaube an sich und in seinem inneren Wesen kann durch das Sacrament als etwas Aeußerliches nichts gewinnen; er wird allein vom Geist Gottes gewirkt; vom Geist Gottes allein kommt die Versicherung und Versiegelung der Versöhnung. Allein der Glaube muß dem Fleisch gegenüber sich kräftig erweisen und verwirklichen, und zwar nach den zwei Seiten des Bewußtseins und der That, gegen seine Hauptfeinde, die Blindheit und die Trägheit des Fleisches. Der Blindheit gegenüber wird der Glaube gefördert durch die sinnliche Darstellung dessen, was Gott geoffenbart, wodurch das Fleisch auf denselben Gegenstand hingelenkt wird. Um die Trägheit zu überwinden muß der Mensch sittliche Impulse erhalten, und diese liegen in dem öffentlichen Bekenntniß, in der feierlichen Verpflichtung. Es ist fortan Ehrensache, zu leisten was man gelobt, der wirklich zu sein, als den man sich dargestellt hat. Was also das Sacrament wirkt, das wirkt es nach beiden Seiten hin auf das Fleisch. Allein es wäre nun verkehrt, deßhalb die große Bedeutung der Sacramente zu läugnen. Denn das Leben des Menschen ist ja nichts als der fortschreitende Kampf des Geistes und Fleisches; was dazu dient, dem Geiste zu Hilfe zu kommen, was diesen Kampf erleichtert, das befördert den Sieg, befördert die wirkliche Erlösung. Daß der Geist Gottes auch ohne Sacramente wirken kann, daß die Gnade nicht an äußere Zeichen gebunden ist, daß das Zeichen überhaupt nichts wirkt, ist nur die eine Seite der Sache, wenn man den Glauben in seinem Wesen betrachtet; betrachtet man ihn aber in seiner Verwirklichung, so läßt sich ebensogut sagen, die Sacramente seien unentbehrlich, sofern sie in dem wirklichen Leben des Gläubigen ein sehr bedeutendes Moment sind. Zwingli's ganze Polemik richtet sich dagegen, daß die Sacramente versöhnende Kraft haben, er läugnet nicht bloß das opus operatum, er läugnet

auch die Vergewisserung der Versöhnung durch die Zeichen. Diese negative Seite hat man allein genommen, und dabei übersehen, daß Zwingli ihnen statt dessen eine erlösende Kraft zuschreibt, daß also, wie im ganzen Zwinglischen System, so auch hier an die Stelle der Versöhnung die Erlösung tritt, und statt des Bewußtseins der Schuld die Macht der Sünde aufgehoben werden muß.

In dieser erlösenden Kraft sind aber die Sacramente wesentlich an die Gemeinde gebunden. Die Stellung, welche wir dieser Lehre gegeben haben, rechtfertigt sich insbesondere damit, daß Zwingli bis auf seine letzten Schriften Wort und Sacrament nie nebeneinanderstellt und als Organe des Geistes in Verbindung bringt; sie werden nur in negativer Weise gleichgesetzt, sofern weder durch das Wort noch durch das Sacrament ohne vorangehende und begleitende Geisteswirkung irgend etwas erfolgen kann. Das Wort ist so durchaus das einzige Organ des Geistes, daß Zwingli noch in seinen Erläuterungen zu den Artikeln von Marburg den Satz: die Sacramente sind eingesetzt, die Gewissen zum Glauben zu bewegen, dahin erklärt: nemlich durch das Wort, das dabei gepredigt wird. Nur in der Streitschrift de convitiis Eccii von 1530*) schildert er (IV, 32) die sacramentlichen Zeichen als eine Unterstützung des Worts; vehementius animum inflammant, quam si quis citra ista quantumvis religiose divina beneficia recolat. Im Uebrigen sagt Zwingli noch in derselben Schrift, die res der Taufe sei esse de ecclesia, die res eucharistiae sei ex fide gratiarum actio pro Christo a Deo nobis tradito, hält also auch hier noch principiell die subjective Auffassung fest; und es ist sichtbar, daß nur das Interesse, den Lutheranern etwas näher zu kommen und sich von dem Vorwurf einer Verachtung der Sacramente zu reinigen, Zwingli bestimmt hat in den letzten Schriften die Sacramente vorzugsweise aus dem objectiven Gesichtspunkt aufzufassen.

b) Die Taufe.

Die Auslegung enthält über diesen Punkt nichts, als die Gleichstellung der Taufe mit dem Abendmahl unter dem Begriff des

*) Eck hatte gegen Zwingli's fidei ratio alsbald eine Repulsio Articulorum Zwinglii geschleudert.

Sacraments; es gilt also von ihr gleichfalls, daß sie ein Zeichen ist, das an sich keine seligmachende Wirkung haben kann; wenigstens spricht sich der letzte Satz der Auslegung dahin aus, es sei glaublich, daß die vor der Taufe sterbenden Kinder nicht verdammt werden (I, 423).

Näher geht erst der Commentar ein. Die Verwirrung, die in der Lehre von der Taufe herrscht, rührt nach Zwingli's Ansicht hauptsächlich daher, daß man die verschiedenen Bedeutungen von βαπτιζειν nicht gehörig gekannt noch unterschieden hat. Es steht nemlich nicht allein für das sacramentliche Zeichen, sondern auch für die innere Erleuchtung durch den Geist, der ja Joh. 4 und sonst oft unter dem Bild des Wassers dargestellt wird; sodann wird es für die äußere Geistestaufe am Pfingstfest gebraucht, und endlich, in vielen Stellen, einfach für Lehren genommen. Mit dieser vierfachen Bedeutung weiß Zwingli alle exegetischen Schwierigkeiten zu besiegen.

Sofern nun vom Sacramente die Rede ist, ist die Taufe (III, 232 ff.) Symbolum, quod simus vitam ad regulam Christi formaturi, initiatio. Ihr Wesen wird an den Erzählungen von der Taufe Johannis entwickelt. Bedeutung erhält das Zeichen durch die damit verbundene Lehre, die Predigt der Buße und die Hinweisung auf Christum; es ist eine sinnliche Darstellung der Wahrheit, daß der Mensch, um zu Christo zu kommen, ein neues Leben beginnen müsse, ein Einweihungsritus für die, welche sich ändern wollen. Was nun die Taufe Johannis ist, ist auch die christliche (III, 234). Nihil efficiebat Joannis tinctio, nihil efficit Christi tinctio. Johannis Taufe wird selbst von Christus anerkannt; seine Lehre von der Buße und der Gnade in Christus ist ja die christliche, und wo die Lehre dieselbe ist, muß auch das Zeichen dasselbe bedeuten. Dasselbe Wesen der Taufe liegt auch in der Formel der Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes (III, 238). Heißt gleich eigentlich in nomen baptizari so viel als in fidem inseri, so ist doch, wo es sich bloß um die äußere Formel handelt, der Sinn der Worte nur der, eos qui prius carnis erant et mundi, patri, filio spirituique sancto initiare, dedere, consecrare — Externa vero res est.

Das Wesen des Sacraments der Taufe liegt also lediglich in der durch das Wasser versinnbildlichten Reinigung und Erneuerung,

zu der ſich durch die Taufe der Täufling verpflichtet. In gleichem Sinne beſchreibt die Schrift vom touf, widertouf und kindertouf die Taufe als ein Pflichtzeichen, und zwar als ein anheblich zeichen, τελεστα, das uns in die reue oder in Chriſtum hinynſtoßt und pflichtet, als ſo ein kriegsmann ſich zum erſtenmal laßt anſchryben. Als Zeichen dieſer inneren Verpflichtung wird es allein um der andern Mitgläubigen willen genommen, und hat für den, der es nimmt, keine Bedeutung.

Wir ſehen hiemit Zwingli ganz auf dem Standpunkt der Wiedertäufer ſtehen, ſo lange er aus dem Evangelium das Weſen der Taufe nachweiſen will. Iſt die Taufe das Zeichen der Uebernahme einer Verpflichtung, zu der man nur durch den Glauben fähig ſein kann, ſo darf es erſt genommen werden, wenn der Glaube vorhanden iſt; die Taufe iſt dann das Symbol des Eintritts in die unſichtbare Kirche, und nur dagegen könnte Zwingli proteſtiren, daß ſie die Wiedergeburt fördere oder vollende, daß der Geiſt an das Zeichen gebunden ſei, nur gegen die hohe Bedeutung, welche die Wiedertäufer, bei aller Subjectivität der Auffaſſung, einem äußeren Werke beilegen. Dieß iſt denn auch wirklich in ſeiner erſten Schrift: „Wer urſach gebe zu ufrühren" ſeine einzige Waffe, die Gleichgültigkeit der Taufe für das innere Glaubensleben darzuthun, das keinen andern Weg gehe, ob die Taufe vor oder nach der Bekehrung ertheilt werde. Die Praxis der Wiedertäufer führe ſchnurſtracks zu einer justitia ex operibus legis (II, 1, 395); es iſt ein chriſtlich Schwätzen, ſtatt chriſtlich Leben; wobei freilich noch der Hauptgrund der Wiedertäufer, die Schriftwidrigkeit der Kindertaufe, widerlegt werden muß. Hierüber findet Zwingli, daß das Neue Teſtament kein hell Gebot noch Verbot enthalte, und alſo die Analogie des Alten Teſtaments entſcheide.

Aber eben dieſer Kampf gegen die Wiedertäufer führt Zwingli weiter. Iſt die Taufe für den Glauben ſelbſt gleichgültig, iſt es für das Subject ganz einerlei, ob ſie vor oder nach der Bekehrung ertheilt wird, iſt es nachgewieſen, daß Johannes, daß die Apoſtel zur Zeit Ungläubige getauft haben (crediturοs, III, 625); iſt es eine vermeſſene Verpflichtung, was die Wiedertäufer verlangen, ganz als Wiedergeborene, d. h. ohne Sünde zu leben, und iſt es in jedem Fall unmöglich, aus dem Bekenntniß ſicher auf die Wirklichkeit der

Wiedergeburt zu ſchließen: ſo iſt die Taufe eine Verzeichnung derer, welche den Glauben erſt anfangen, und getauft werden kann Jeder, von dem anzunehmen iſt, daß er zum Glauben komme. Was Zwingli den Wiedertäufern gegenüberſtellt, richtet ſich alſo gegen ihre Betonung der Wiedergeburt als einer in beſtimmter Zeit vor ſich gehenden totalen Veränderung; worin er von ihnen abweicht, iſt nur die Auffaſſung des Glaubens als einer allmählichen Verwandlung, die Aufhebung der ſcharfen Trennung zwiſchen dem Zuſtande vor und nach der Wiedergeburt. Da die Taufe nie das Symbol des vollendeten Glaubens ſein kann, ſo iſt ihre Zeit gleichgültig; ſie kann auch ertheilt werden, ehe der Glaube eintritt; und da das Eintreten des Glaubens einzig vom Willen Gottes, genauer von der Erwählung abhängt, ſo gebührt ſie allen Erwählten, d. h. nach unſerm Urtheil allen die innerhalb der ſichtbaren Kirche ſtehen. Richtig alſo iſt es allein die Taufe als ein nach unſerem Urtheil gegebenes signum electionis zu bezeichnen, mit andern Worten, ſie iſt das Zeichen des Eintritts in die ſichtbare Kirche, und weiter nichts.

Der große Fortſchritt, den Zwingli macht, beſteht alſo darin, daß er die Taufe nicht mehr zu einem Bekenntniß- und Verpflichtungsact des Einzelnen gegenüber der Kirche, ſondern zu einem Act der Kirche an dem Einzelnen macht, wodurch die Kirche ihn als Erwählten anerkennt und in ihre Gemeinſchaft aufnimmt. Ihr Inhalt, die Sache, die bezeichnet wird, iſt nicht mehr der ſubjective Glaube, ſondern die Erwählung, die göttliche Gnade, die ſich in der Angehörigkeit an die ſichtbare Kirche ausſpricht. Wie wilt du mit gſchrift bewären, fragt Zwingli II, 1, 347 den Doctor Balthaſar Hubmeier, daß im waſſer toufen ſye: den bekennenden verjäher in die zal der (reuigen) ſünderen us eigener bekanntnus und bewilligung zuſchryben; ſo der touf ein zuſchryben iſt under das volk Gottes? Die Taufe iſt ein Bundeszeichen, das Alle nehmen ſollen, die zu dem Volk Gottes, das die Verheißungen des Bundes hat, d. h. zur ſichtbaren Kirche gehören (II, 1, 358—60). Und ſo bezeichnet die Taufe die ganze Summe des Bundes, den wir Arme mit Gott haben, das Teſtament, das Gott ſeiner Kirche gegeben, die in Chriſto beſiegelten Verheißungen ſeiner Gnade, das ganze, in der Erwählung dem Menſchen beſtimmte Heil. Die Kirche ſelbſt

iſt alſo — worauf wir ſchon oben hingewieſen — nicht bloß als ein Verein von Gläubigen gedacht, ſondern als eine objective Anſtalt zur Verwirklichung der Erwählung; die ſichtbare Kirche tritt in derſelben Weiſe wie das alte Bundesvolk als göttliches Inſtitut ein, welchem dem einzelnen Subject gegenüber das prius gebührt.

Zwingli mußte ſeine Lehre ſo weit ausbilden, wenn er ſich der Conſequenzen der Wiedertäufer erwehren wollte. Aus ſeinen Beſtimmungen, wie der Commentar ſie enthält, folgt die Unſtatthaftigkeit der Kindertaufe mit Nothwendigkeit. Was ihn ſelbſt von der Wiedertäuferei zurückhielt, war zuerſt mehr Inſtinct, als klares Bewußtſein; erſt im Kampfe mit den Gegnern, und aufmerkſam gemacht durch ihre gegen alle Ordnung gerichteten Tendenzen, iſt er zu klarer Einſicht von dem objectiven Weſen der Kirche gekommen — einer Einſicht, die übrigens von ſeinem ganzen Gedankenkreiſe gefordert war.

In der Vertheidigung der Kindertaufe geht Zwingli von dem Satze aus: die Kinder ſind Gottes, ſie gehören zum Volke Gottes, und darum iſt ihnen das Bundeszeichen zu ertheilen. Die weitläufen hiſtoriſch-exegetiſchen Beweiſe für die Zuläſſigkeit der Kindertaufe, in denen die Exegeſe oft ſehr unglücklich iſt, können wir übergehen; der Nerv der ganzen Beweisführung liegt in der Analogie der Beſchneidung. So gut im alten Teſtament die Kinder in dem Bunde Gottes mit dem Volke Iſrael mit begriffen waren, die Verheißung Gottes hatten und demgemäß mit dem Bundeszeichen bezeichnet wurden, ſo gut gehören die Kinder der Chriſten zu der Kirche, die Gottes Verheißungen hat, ſo gut ſind ſie der durch Chriſtum uns gegebenen Wohlthaten theilhaftig. Die Verheißung kann nicht enger ſein im neuen Bunde als im alten; wären die Kinder nicht Gottes, ſo wäre Chriſtus unmächtiger lebendig zu machen als Moſes. Da Chriſtus die Verdammlichkeit der Erbſünde aufgehoben und die Menſchheit wiederhergeſtellt hat, da die Kinder alſo in dubio erwählt ſind, bis ſie das Gegentheil beweiſen, ſchuldlos, bis ſie ſelbſt ſündigen, ſo darf ihnen kein Menſch das Bundeszeichen vorenthalten. (Es liegt hierin die Spitze des Gegenſatzes gegen die auguſtiniſch-lutheriſche Lehre: Auguſtin tauft die Kinder, weil ſie die Erbſchuld an ſich haben und durch die Taufe davon befreit werden müſſen, Zwingli, weil ſie ſie nicht haben.)

Doch damit ist erst das Recht, noch nicht die Nothwendigkeit der Kindertaufe nachgewiesen, noch nicht ihr Zweck bestimmt. Was soll das Zeichen? Warum liegt denn so viel daran, gleich von der Geburt an die Kinder ausdrücklich als Mitglieder der Kirche zu bezeichnen? Es ist gut, antwortet Zwingli, daß die Kinder von der Kirche als solche betrachtet werden, die Gott zu ihrem Gott haben wollen. Im alten Testament wird Abrahams Same verpflichtet, den Kindern keinen andern Gott vorzugeben noch anzuzeigen, als den Gott Abrahams; und so verpflichtet auch die Taufe Eltern, Pathen, die ganze Gemeinde, durch die Lehre die Kinder zu Gott zu führen. Insofern wird allerdings zur Taufe Glauben gefordert, der Glaube der Kirche, das Vorhandensein der unsichtbaren Kirche in der sichtbaren, das Leben des Geistes, in welchem die Gewähr liegt, daß der Täufling, wenn er heranwächst, im Glauben unterrichtet und erzogen werde (II, 1, 382. IV, 181. 183). Ist aber dieß der Fall, ist die Kirche im Ganzen eine christliche, kann sie im Ganzen als Organ des Geistes betrachtet werden, so ist die Persönlichkeit des Taufenden Nebensache, und Christi Taufe gültig, ob auch der Teufel selbst sie verwaltete (VII, 71. III, 391).

Somit ist die Taufe nicht, wie Zwingli Anfangs lehren zu wollen schien, ein Pflichtzeichen des Einzelnen gegenüber der Kirche, sondern ein Pflichtzeichen der Kirche gegen den Einzelnen, womit sie 1) anerkennt, daß die in ihrem Schooße Gebornen zu ihr gehören, erwählt und zum Heil bestimmt sind (In ecclesiam recipimus non autores et domini, sed ministri in ecclesiam Dei receptos data tessera visibiliter recipimus; nihil adfertur, sed quod dudum donatum est, religiose agnoscitur, III, 578. IV, 120), und womit sie 2) sich verpflichtet, die in ihre Gemeinschaft Aufgenommenen durch das in ihr verwaltete Wort zu Gott zu führen, und die verheißene Gnade als ministra verwirklichen zu helfen. Daher bringt Zwingli schon in der Auslegung auf den Unterricht der Getauften als die Pflicht der Kirche, und erkennt in der katholischen Firmung dieß als den richtigen Gedanken an, der ihr ursprünglich zu Grunde gelegen. Es bedarf keiner weiteren Ausführung, wie wesentlich für diese Auffassung der Taufe das oben entwickelte Verhältniß der sichtbaren und unsichtbaren Kirche und die Identität der Kirche mit der nationalen Gemeinde nach

Analogie des alten Testamentes ist. Die sichtbare Kirche als solche ist das Organ einerseits und die Sphäre andererseits, durch das und in der die Erwählung sich verwirklicht. An dieser objectiven Bedeutung der Kirche ist Zwingli Alles gelegen, weil sie ihm ersetzt, was er an dem Werthe des Sacraments an sich für den Einzelnen verloren hat. Das ist es auch, was er den Wiedertäufern am wenigsten verzeihen kann, daß sie die Kirche als durch die Einzelnen bestehend ansehen, daß sie, um eine Gemeinde aus lauter Heiligen zu haben, die Bedeutung der Kirche als einer göttlichen Anstalt verkennen, daß sie in geistlichem Hochmuth nur ihre Subjectivität in der Taufe darstellen wollen, statt das Sacrament der Kirche zu überlassen als ein Recht und eine Pflicht, die sie an ihren Gliedern übt.

c) Das Abendmahl.

Es kann nicht unsere Absicht sein, den langen und verwickelten Streit, den Zwingli nach allen Seiten über dieses Dogma geführt hat, hier noch einmal zu führen, Gründe und Gegengründe darzulegen und die streitenden Parteien ihre Sache bis zu Ende ausfechten zu lassen, um so weniger, als der hieher gehörige Stoff aus Zwingli's Schriften der bekannteste Theil und zur Genüge ausgebeutet ist. Freilich ist bei aller Bekanntschaft mit den Aussprüchen Zwingli's die Auffassung derselben eine sehr verschiedene — man vergleiche Rudelbach und Ebrard —, allein der Grund hievon liegt darin, daß nie der Zusammenhang der Zwinglischen Abendmahlslehre mit Zwingli's ganzem Lehrsystem, sondern immer nur ihr Verhältniß zum lutherischen oder calvinischen Dogma in polemischem oder irenischem Interesse dargestellt wurde. So war es natürlich, daß man entweder nicht befriedigt war, weil man mit Forderungen herantrat, die man nicht erfüllt fand, oder, um sich befriedigt zu fühlen, mehr hineinlegte, als wirklich gesagt ist. Nur eine Darstellung des organischen Zusammenhangs der Abendmahlslehre Zwingli's mit seinem System kann einestheils die Vorwürfe abstract verständigen Wesens und platter Moraltheologie würdigen lehren, anderntheils sie vor Verbesserungsversuchen aller Art schützen *).

*) Auch die neueste Darstellung der Zwinglischen Abendmahlslehre von Dieckhoff, so ausführlich sie ist, hält sich nicht frei von dergleichen unbe-

Die erſte Phaſe ſeiner Lehre iſt bezeichnet durch ſeine Oppoſition gegen die Meſſe und den Opferbegriff. Die 18. Schlußrede ſagt: daß Chriſtus ſich ſelbſt einiſt ufgeopfret in die ewigkeit ein wärend und bezalend opfer iſt für aller gloubigen ſünd: darus ermeſſen wird die meß nit ein opfer ſunder des opfers ein wiedergedächtnus ſyn und ſichrung der erlöſung die Chriſtus uns bewieſen hat. Der erſte Theil der Theſe wird aus dem Hebräerbriefe begründet. Zum Act des Opfers gehört der Tod des Opfers; Chriſti Tod iſt nur einmal möglich, denn fortan lebt er; er iſt aber auch ein für allemal genug zur Verſöhnung. Mit Chriſtus hat alſo alles Opfern und alles Prieſterthum ſein Ende erreicht; er iſt Prieſter in Ewigkeit. Noch weniger könnte ein Prieſter nach ihm etwas Anderes opfern, als er ſelbſt geopfert hat, nemlich ſich ſelbſt. Ein Menſch kann nicht Chriſtum opfern, er müßte ſich ſelbſt opfern (I, 243 ff.); kann alſo das Sacrament des Altars kein Opfer ſein, ſo bleibt nur übrig, daß es ein Wiedergedächtniß, ein Pfand und Sicherung der durch das einmalige Opfer vollbrachten Erlöſung iſt, gleichſam die Teſtamentsurkunde, die uns vorgegeben wird zu einem Zeugniß, daß das einmal Verhandelte in Ewigkeit Kraft habe, eine Sicherung der Blöden durch ein äußeres Zeichen. Das Verhältniß der Genießenden zu dieſem Zeichen iſt kein anderes, als „daß ſie, wenn es dargeboten wird, als ſicher ſind, ſo ſy feſtiglich gloubend, Chriſtum ihre ſünd bezalt haben am krüz und in ſölichem glouben eſſend und trinkend ſin fleiſch und blut, und erkennind ihnen das zu einer ſichrung gegeben ſyn, ja ihnen werdend ihre ſünden verzigen, als wäre Chriſtus erſt am krüz geſtorben (I, 242). Das thund zum gedächtnus min, hat Chriſtus geſagt, nicht: das opfrend! — Das Weſen des Abendmahls beſteht alſo darin, daß wir ein Pfand, eine Urkunde der Erlöſung erhalten, und im Glauben des Heils ſo gewiß ſind, ſo gewiß wir die Urkunde ſehen und empfangen.

Worin beſteht denn nun aber die Urkunde? Zwingli ſpricht

---

rechtigten, von einem ganz andern Standpunkt ausgehenden Angriffen auf Zwingli's Lehre. Wir ſind nicht geſonnen, ſeine Apologie zu ſchreiben; aber wenn man ihn angreifen will, ſo greife man nicht ſeine Sacramentslehre an, um zu zeigen, daß ſie nicht lutheriſch iſt, oder irgend welcher individuellen Anſicht nicht enſpricht; ſondern man greife ſeine Lehre von Gott, die ganze Grundlage ſeines Syſtems an. Hic Rhodus, hic salta.

fortwährend von fronlychnam und blut Christi; man strytet hie nit ob der fronlychnam und blut Christi gessen und trunken werde, denn daran zwyfelt keinem christen (I, 242). Mit einigem Schein schließen hieraus Schenkel und Dieckhoff, daß Zwingli wirklich Anfangs noch die substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi geglaubt und gelehrt und als ein Wunder betrachtet habe, wiewohl Dieckhoff (evang. Abendmahlslehre I, p. 438) wieder zweifelhaft wird. Schon die Ausführung I, 249 leitet auf eine Zweideutigkeit, wenn Zwingli mit Anschluß an das Wort „Testament" sagt: Das Gut, das uns Böse gut und zu Söhnen Gottes gemacht hat, ist der Leib und Blut Christi, in welchem das Neue Testament seinen Grund hat. Daß solches fest sei, hat er es selbs mit finem eignen wort geredt, daß solch testament werde durch sin blut ufgericht und zu urkund des fines fürnemens hat er uns dasselb testament zu einer spys und trank gegeben. Hier ist deutlich als das Wesen, als die res sacramenti Leib und Blut Christi dargestellt, sofern die Versöhnung dadurch gegeben ist; es kann nicht wohl zugleich das Zeichen sein.

Entscheidend aber ist die Untersuchung der Frage, wie sich denn Zwingli das Genießen des Leibes und Blutes denkt; und wir finden Zwingli's Ansicht I, 251 und in dem gleichzeitigen Briefe an Wyttenbach vom 15. Juni 1523. In beiden Stellen geht Zwingli von Joh. 6 aus, als dem Grundsteine, auf den er auch später seine ganze Lehre baut. Speise der Seele ist das Wort Gottes, das der Welt das Leben gegeben hat — glych als wie das brot den lychnam festet. Welichs ist aber das einig gwüsseste, eigenlicheste wort, darin wir trost und stärke findend? Das, daß Jesus Christus sinen lychnam gegeben hat und zu einer abwäschung und suberkeit der seel. Sich jetz, was ist die spys der seel anders, weder daß sie sicher ist, daß Jesus Christus ihr heil sye vor Gott? Darum Christus wol spricht: das brot, das ich üch geben wird, das ist min lychnam. Hat diese meinung: das, so die seel stärkt und lebendig macht, ist das einig wort, das sie gloubet, daß ich ihr heil bin. So wird sin tod und blutvergiessen ein leben und freud der seel. — Sich demnach, frommer Christ, den lychnam und blut Christi nüt anders syn weder das wort des gloubens. So wir das festiglich gloubend, so ist unser seel gespyst und getränkt mit dem fleisch und blut Christi. Noch

hat Chriſtus, damit das weſentlich teſtament begryflicher wäre, den einfaltigen ſines lychnams ein ſpysliche gſtalt ggeben, nemlich das brot, und ſines blutes das trinkgeſchirr oder trank, daß ſie in dem glouben mit eim ſichtbaren handel verſichret wurdind. Das die theologi von der verwandlung erdichtet habind, laß ich mich nit kümmern.

Wäre dieß nun ſchon hinreichend, um jeden Gedanken an ſubſtantielle Gegenwart zu beſeitigen, ſo führt der Brief an Wyttenbach (VII, 297) aus, daß die Euchariſtie nur in usu ſei, edi, ubi fides est. Hauptſache dabei iſt die Verkündigung des Todes Chriſti nach 1 Cor. 11. Für den Glaubigen iſt Leib und Blut Chriſti daſſelbe, was Brod und Wein für den Körper, es ſtärkt und erheitert ihn. Brod und Wein ſind visibile signum, ſind daſſelbe, was das Waſſer in der Taufe. Daher räth Zwingli τα συκα συκα, panem panem, vinum vinum zu nennen. Rursus si libeat, panem corpus adpellare et vinum sanguinem, id quoque facimus, per catachresin, ebenſo uneigentlich, wie man ſagt, daß die Taufe die Sünden wegnehme. Wenn man den Glauben und in ihm die Speiſe der Seele hätte, non essent amplius anxii qui fieret, ut eum ederent, qui in dextra Dei sedet. Trotzdem nun, daß hier ſo deutlich als möglich Brod und Wein bloß als Symbole dargeſtellt ſind, daß ſogar ſchon der dogmatiſche Hauptgrund gegen die leibliche Gegenwart (in dextera Dei sedet) angedeutet iſt, trotzdem, daß Zwingli S. 299 ſagt, daß er bis jetzt aus Vorſicht ſeine Lehre zurückhalte, und ſage, sub specie panis Christum non teneri, nisi dum fide illic quaeritur ac petitur, jam edi sed mirabili modo — trotz alledem iſt Schenkel der Anſicht, daß dieſes mirabili modo eine ſubſtantielle, wunderbare Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti ausdrücke, während der Ausdruck offenbar in Zwingli's Sinne nur heißen kann, daß Chriſtus auf eine Weiſe genoſſen werde, die kein gewöhnliches, kein eigentliches Genießen ſei. Wie paſſend Zwingli ſeinen Ausdruck wählte, wenn es ihm darum zu thun war altgläubigen Gemüthern kein Aergerniß zu geben, beweist Schenkel am beſten, wenn er ſich heute noch dadurch täuſchen läßt. Mit dieſem Begriffe des edere Christum fällt von ſelbſt Alles weg, was an eine Lebensvereinigung mit Chriſtus erinnern könnte (vgl. oben S. 155.) Alle Vereinigung mit Chriſtus iſt nur durch den Glauben vermittelt. Wenn endlich

Zwingli in der Epich. de canone Missae, die im Uebrigen daſſelbe was die übrigen Schriften, nur unbeſtimmter und nicht in ſyſtematiſcher Ordnung ſagt, Wort und Abendmahl unterſcheidet, zuerſt im liturgiſchen Gebet für jenes dankt, und dann auf dieſes kommt, ſo geſchieht dieß nicht, wie Ebrard meint, um die Wirkung des Worts von der des Sacraments zu unterſcheiden, ſondern im Gegentheil, um dieſe Unterſcheidung zu verhüten und die letztere ganz auf die erſtere zu reductren; denn vom Wort wird ausgeführt, daß es wahre Speiſe der Seele ſei; ſein Inhalt iſt die in Chriſtus durch ſeinen Tod geſchehene Verſöhnung; dieſe Thatſache aber wird auch durch das Abendmahl dargeſtellt, das eingeſetzt iſt als Wiedergedächtniß, ut liberalis facti memoria nunquam aboleretur*). Im Abendmahl iſt alſo nur durch andere Zeichen daſſelbe dargeſtellt, mit dem Abendmahl eben daſſelbe gelehrt, was das Wort für ſich ſchon enthält, und beide wirken als Darſtellungsmittel, ſind fruchtlos, wenn der Glaube nicht zuvor da iſt, und dienen bloß zur Verſicherung deſſelben.

Wir haben demnach als Zwingli's Lehre in der erſten Periode Folgendes zu betrachten: Unter den Symbolen von Brod und Wein, die man auch Leib und Blut Chriſti nennen kann, wird uns der gebrochene Leib und das vergoſſene Blut Chriſti, d. h. die Thatſache ſeines Verſöhnungstodes anſchaulich vergegenwärtigt, in Erinnerung gebracht, und die Fortdauer ihrer heilſamen Wirkungen verſiegelt und verpfändet. Indem wir bei dem Genuſſe der Zeichen feſt glauben, und durch die Zeichen, als durch eine Bürgſchaft der Thatſächlichkeit des Todes Chriſti in dem Glauben beſtärkt werden, daß Chriſti Tod unſer Heil iſt, ſtärkt und erheitert dieſer Glaube unſere Seele ebenſo, wie Brod und Wein den Leib.**) Der Genuß Chriſti im Abendmahl iſt nichts Anderes, als der äußerlich unterſtützte Genuß Chriſti im Glauben (wie denn ſchon I, 246 geſagt wird, man

*). Vgl. II, 2, 335. Glych als gemeine eidgenoſſen alle jar uf der 10,000 ritter tag gott lob und dank ſagend um den ſig, den er den unſeren zu Murten verliehen hat, alſo ſoll man auch in dieſem ſacrament Gott lob und dank ſagen, daß er uns erlöst hat.

**) In dieſer letzteren Analogie findet Zwingli den Grund, warum Chriſtus gerade dieſe Zeichen gewählt.

habe Christum genossen und im Glauben Heil gefunden, ob schon beide Gestalten entzogen wären). Bestimmt ist das Sacrament vor Allem für Schwachgläubige, Bekümmerte, um sie zu versichern.

Noch glaubt sich Zwingli ganz auf demselben Boden mit Luther. Die schöne Stelle der Auslegung S. 251, welche ebenso seine Unabhängigkeit und sein Selbstgefühl, wie seine edle Bescheidenheit, seine freie und eifersuchtslose Anerkennung der Verdienste des sächsischen Reformators ausspricht, ist veranlaßt durch die Erinnerung an Luthers Ansicht, daß das Abendmahl ein Testament sei. Er findet den ganzen Unterschied seiner Lehre von der Luthers in einem Wort. Er hat es genämt nach siner natur und eigenschaft; denn blut und tod Christi sind das, darin das nüw und ewig testament sinen grund hat; ich näm es nach dem bruch und verhandlung, den wir übend, daß, so wir das blut und lychnam, das ein testament Christi ist, essend und trinkend, thund wir das zu einer wiedergedächtnus deß, das nun einist verhandlet ist. Näher geht Zwingli nicht ein; er zieht Luthers Ansicht zu der seinigen herüber.

Diese Auffassung bleibt nun in den nächsten Schriften, Rathschlag von bildern und der meß, und christenlich antwurt burgermeisters und rathes, allein es gesellt sich dazu noch die zweite, in der Epichir. angedeutete, daß wir durch den gemeinsamen Genuß uns als Einem Glauben, Einer Kirche angehörig bezeugen und gegeneinander verpflichten. Glaube ist auch ohne Sacrament möglich; Christum genießen kann man, ohne Brod und Wein zu genießen; allein um zu bezeugen, daß wir Ein Leib Christi sind, für unsere Brüder müssen wir uns eines äußeren Zeichens bedienen. Jeder, der zum Sacrament kommt, soll sich also prüfen, nicht nur, ob er Glauben habe, sondern ob er mit allen Christen ein Glied sein wolle an dem Leibe Christi. Zu Urkund der Liebe Christi gegen uns, und unserer Liebe, die wir darum einander schuldig sind, essen und trinken wir. Hinter dieser Beziehung auf die Gemeinde tritt die Stärkung des Glaubens zurück; der Charakter des Sacraments als einer für den Einzelnen geordneten Handlung verschwindet; und die Beziehung auf die Gemeinde ist vollendet, wenn das, was die Zeichen darstellen, ebenso die Einheit der Gemeinde ist, wie die Thatsache des Todes Christi es war. Dieß tritt im Commentar hervor.

Indem wir die Darstellung der Zwinglischen Abendmahlslehre

in ihrer zweiten Phase beginnen, ist vor Allem festzuhalten, daß die Bedeutung der Zeichen und ihr Verhältniß zum Glauben, die Art des Genusses dieselbe bleibt, daß nur das Wesen der ganzen Handlung anders bestimmt wird, der Genuß als Mittel für einen andern Zweck erscheint. Nur in abwehrender Richtung hat Zwingli die Art des Genusses schärfer bestimmt. Aus Joh. 6 wird im Brief an Alber*) und in dem gleichzeitig abgefaßten Commentar als erster Grundsatz nachgewiesen, daß das Fleisch nichts nütze sei, daß es sich also nach Christi ausdrücklichem Wort um leiblichen Genuß nicht handeln könne. Caesa, non esa est salutaris. Der Tod Christi aber ist Gegenstand des Glaubens (III, 241—247. 594 ff.). Ist damit nachgewiesen, daß unter dem Essen und Trinken des Leibes und Blutes nur der Glaube verstanden werden kann, so versteht sich von selbst, daß als Object des Glaubens nun nicht wieder der Genuß des wirklichen Leibes, sondern allein das durch Christi Tod erworbene Heil zu bestimmen ist. Wenn man den Glauben an das wirkliche sinnliche Dasein von Leib und Blut fordert, wenn man sagt, man genieße sie wirklich, indem man glaube sie zu genießen, so widerstreitet das der Natur des Glaubens, der sich nicht auf sinnliche Dinge, sondern allein auf Gott beziehen kann, und dem Unterschied, der zwischen Geist und Fleisch besteht. Ueber die leibliche Gegenwart haben allein die Sinne zu entscheiden; was nicht empfunden wird, sondern nur geglaubt, kann sinnlich nicht dasein. Der Glaube ist nicht violenta animi nostri ad quamvis rem etiam disparatissimam libera conversio. Kann man den Sinnen nicht zumuthen, etwas zu empfinden, was sie nicht empfinden, so kann man auch vom Glauben nicht verlangen, daß er etwas glaube, wofür er gar kein Organ hat. Ebenso absurd ist sodann die Behauptung, daß der Leib Christi geistlich genossen werde. Ein Körper kann nur einen Körper nähren, die Seele nur mit Geistigem gespeist werden. Wird der Leib Christi wirklich genossen, so kann dieß auf die Seele keinen Einfluß haben; wird er von der Seele genos-

*) Alber, Prädicant in Reutlingen, war mit seinem Collegen Hermann über die leibliche Gegenwart in Streit gerathen, worauf Zwingli in einem vom 16. Nov. 1524 datirten Sendschreiben ihm seine Meinung auseinandersetzte. Dieses Schreiben ist bekanntlich die erste Veranlassung zum Streit zwischen Luther und Zwingli geworden.

sen, so kann er nicht leiblich genossen werden. Eins schließt das Andere aus, denn Körper und Geist bilden einen völligen Gegensatz. Einen Körper geistlich genießen wollen heißt diesen Gegensatz aufheben, heißt behaupten, der Geist sei Körper.*). Fides non cogit sensum fateri quod non sentit; Zwingli ist fest überzeugt, daß Niemand ernstlich, sondern nur aus Gedankenlosigkeit an leibliche Gegenwart glauben könne; es war ein narrechter Schreck, den wir von unserer eigenen Dichtung empfangen haben (III, 334. II, 2, 129).

Ist gleich damit noch nichts gesagt, was nicht auch schon die Auslegung enthielte, so erfordert nun doch die bestimmte Läugnung jeder Art von Gegenwart des Leibes und Blutes eine Erörterung der Einsetzungsworte, die für diese Gegenwart zu sprechen scheinen. Mit dem exegetischen Grundsatze, daß alle Stellen der Schrift durch einander erklärt und bestimmt, und insbesondere die zweideutigen und dunkeln durch die hellen und klaren normirt werden

*) Hr. Dieckhoff bemerkt hiezu p. 484: „Wenn Zwingli darin einen Widerspruch sehen zu müssen meint, daß der körperliche Leib Christi empfangen werden solle, ohne doch sinnlich wahrgenommen zu werden, so beruht das auf einer Verwechslung des Begriffs der Leiblichkeit mit dem Begriff der irdischen Sinnlichkeit — und auf der Verneinung einer verklärten, übersinnlichen Leiblichkeit, von der die sinnliche Wahrnehmbarkeit mit Unrecht behauptet würde. Es ist nur ein Spiel mit Worten, wenn Zwingli durch die Aufstellung des ausschließenden Gegensatzes zwischen corpus und spiritus den Begriff eines spiritualen Leibes und das manducare spiritualiter corpus Christi als widersinnig darzuthun bestrebt ist.“ Ein Spiel mit Worten? Eine Verwechslung der Begriffe? Es ist eine bequeme Polemik, dem Gegner das in die Schuhe zu schieben, was man sich selbst zu Schulden kommen läßt. Gerade das hat Zwingli alles Recht ein „Dicht der Worten“ zu nennen, wenn man von übersinnlicher Sinnlichkeit und geistiger Leiblichkeit u. s. w. spricht, wo eben die Begriffe fehlen. Zwingli hat auf dergleichen Einwürfe in einem Schreiben an die Eßlinger II, 3, 10 derb, aber gut geantwortet. Er geht von dem Gegensatz zwischen Geist und Körper aus, und womit widerlegt ihn Dieckhoff? Damit, daß er eine andere Metaphysik hat, wo es Körper giebt, die sinnlich nicht wahrnehmbar sind? Welche Autorität soll denn entscheiden, ob es in diesem Sinn spirituale Leiber giebt? Diese oder jene Philosophie? diese oder jene Facultät? oder am Ende gar der Pabst, da sich Hr. Dieckhoff auf die Lehre der früheren Kirchenschriftsteller beruft? — Die ganze Stelle ist ein Beweis, in welcher Weise man Zwingli zu mißhandeln gewöhnt ist, weil man ihm nicht das Recht zugestehen will, daß er seine eigene Ansicht hat, und ihm stets Consequenzen aufzudrängen strebt, deren Vordersätze er läugnet.

müſſen, ſtellt er das caro non prodest quidquam als den unüberwindlichen Canon voran, der alles Andere beſtimmen müſſe, da das Wort nach Joh. 6 ausdrücklich gegen den Mißverſtand der Rede Jeſu, als ſpreche er von leiblichem Eſſen und Trinken, gerichtet ſei. Carlſtadt's Erklärung wird ſodann III, 253—55 mit exegetiſchen Gründen beſeitigt, ihre richtige Tendenz übrigens anerkannt, und nun S. 255—261 das berühmte est = significat ausführlich entwickelt. Zwingli will zuerſt die Schriftſtellen anführen, in denen unläugbar „iſt" für bedeutet ſteht, und dann beweiſen, daß auch in den Einſetzungsworten es ſo gefaßt werden müſſe. Das erſtere geſchieht durch Herbeiziehung verſchiedener Stellen; das zweite durch den Beweis, daß est ſeine wörtliche Bedeutung nicht haben könne, daß dagegen die angenommene vollſtändig mit dem Glauben übereinſtimme*). Zwingli iſt auf dieſe Erklärung der Einſetzungsworte durch die Schrift eines Niederländers gekommen; er hat lange nach einem paſſenden Ausweg geſucht, und dann dieſen als den einfachſten und leichteſten gewählt (Am. ex. III, 555). Die Einſetzungsworte heißen alſo: Hoc, quod ad edendum vobis praebeo, symbolum est corporis mei pro vobis traditi; poculum, i. e. vinum est symbolum ac instrumentum testamenti quod sanguine meo constat, — symbolum sanguinis, qui est novi testamenti sanguis; jenes nach Lucas und Paulus, dieſes nach Matthäus und Marcus (III, 258 ff. 599). Eben dieſen Begriff des Teſtaments hebt Zwingli beſonders hervor; nicht Leib und Blut als ſolche, ſondern der durch ſie geſtiftete Bund

*) Dieckhoff S. 489 wiederholt hier den ſcharfſinnigen Einwurf: An einer exegetiſchen Beſtimmung des Sinns des est aus den Einſetzungsworten ſelbſt fehlt es gänzlich; Zwingli begnügt ſich damit, die Bedeutung significat für est überhaupt nachgewieſen zu haben, und nun dieſe Bedeutung ohne Weiteres auf das est der Einſetzungsworte zu übertragen. Ohne Weiteres? Hat denn Dieckhoff die langen Beweisführungen überſchlagen wo aus Joh. 6 nachgewieſen iſt, daß das est nicht eigentlich genommen werden könne? Hat er nicht geleſen, wie Zwingli beweist, daß mit der Bedeutung significat auf einmal omnia quadrant? Was braucht es denn mehr für die Erklärung einer Stelle, als daß eine mögliche Bedeutung eines Wortes einen richtigen Sinn giebt? Aber aus den Einſetzungsworten ſelbſt hätte Zwingli den Beweis führen ſollen! Nachdem er gezeigt hat, daß dieſe Worte für ſich nicht entſcheiden können, eben weil man ſie in verſchiedenem Sinne nehmen kann! Vgl. III, 484.

ſoll in Erinnerung gebracht werden. Nur auf den Tod Chriſti, nicht auf ſeine erhöhte Menſchheit beziehen ſich die Symbole; ihr Genuß repräſentirt den Glauben an die Verſöhnung. Der Beiſatz „der für euch gegeben wird" fordert, wie das Subsidium de eucharistia ausführt, nothwendig die Beziehung auf den irdiſchen, nicht auf den verklärten Leib, auf den ſterbenden, nicht den erhöhten Chriſtus; ſchließt aber eben wieder jede andere als die ſymboliſche Erklärung aus, denn iſt der Wein αἷμα το ἐκχυν, ſo kann Chriſtus den Jüngern nicht dieſes Blut gereicht haben, das noch nicht vergoſſen war (III, 333).

In dieſer Auffaſſung entſpricht nun wie der Beſchneidung die Taufe, ſo das Abendmahl dem altteſtamentlichen Paſſah. Zwingli legt auf dieſe Analogie um ſo mehr Gewicht, als ſie ihm auf wunderbare Weiſe, im Traume, zuerſt eingefallen, als ſie bei ſeinen Zuhörern den größten Eindruck gemacht, als ſie endlich wirklich in allen Theilen auf das Vollkommenſte paßt. פֶּסַח הוּא im Alten Teſtament, בְּשָׂרִי הוּא wie Chriſtus wohl geſagt hat, im Neuen entſpricht ſich ſo genau, daß damit jeder Zweifel ſchwinden muß. Ja damit iſt auch erklärt, warum die Jünger ſo gar nicht die Rede Jeſu dunkel fanden; denn ſie waren gewöhnt פסח הוא in dem Sinne von symbolum ac tessera transitus aufzufaſſen.

Damit iſt in genauerer Weiſe als bisher feſtgeſtellt, was Brod und Wein im Abendmahl bedeuten. Allein jene erſte Seite nun, daß ſie vermöge dieſer Bedeutung den Genießenden verſichern, iſt aufgegeben; ſie wirken lediglich Nichts; eine Wirkung auf den Glaubigen kann nicht Zweck der Einſetzung ſein, denn ſie iſt unmöglich. Zwingli's Gründe liegen nahe und ſind ſchon oben ausgeführt; ſie werden Luther und den Syngrammatiſten gegenüber auf's entſchiedenſte betont (III, 469. 482. II, 2, 56. 196. 198 ff.).

Somit bleibt der Zweck des Abendmahls als Handlung allein darauf beſchränkt, die Angehörigkeit der Einzelnen an die Kirche dadurch auszuſprechen, daß ſie ihren gemeinſamen Glauben durch den Genuß von Brod und Wein bezeugen. Qui de hoc symbolo edit, probat sese membrum ecclesiae. Das Brod, das wir eſſen, iſt es nicht die Gemeinſchaft Eines Leibes? der Kelch, den wir trinken, iſt er nicht die Gemeinſchaft des Blutes Chriſti — d. h. symbolum communionis eorum, qui sanguine Christi fidunt (III, 599. 611. 624. 670)? Wie das Brod aus vielen Körnern, der Wein aus

vielen Beeren eins wird*), werden auch die Christen, die das Abendmahl genießen, Eins. Die εὐχαριστια ist eine συναξις. Mit dem Bekenntniß des gemeinsamen Glaubens ist auch die Verpflichtung zum christlichen Leben gegeben, die Unterwerfung unter die Forderungen und Gesetze der Gemeinde ausgesprochen; das Abendmahl ist ein Pflichtzeichen (III, 241. 263). Dadurch hat auch die Excommunication einen Sinn; wer nicht ein würdiges Mitglied der Gemeinde ist, wird eben dadurch ausgeschlossen, daß er an dem Abendmahl nicht Theil nehmen darf, das die Einheit der Gemeinde ausdrückt.

Mit diesem im Commentar ebenso vorsichtig als bestimmt entwickelten Begriffe des Abendmahls, daß durch den Genuß von Brod und Wein als Symbolen des Leidens Christi der Glaube der Einzelnen bezeugt werde zum Zweck der Darstellung der Einheit der Kirche — mit diesem Begriffe, der in der Abendmahlsliturgie von 1525 seinen Ausdruck findet**), tritt Zwingli zuerst Anhängern Luthers, dann ihm selbst gegenüber auf dem Kampfplatze auf und hält ihn während des ganzen Streites in allen wesentlichen Punkten auf's entschiedenste fest.

Daß eine Auseinandersetzung im Grunde gar nicht möglich war, läßt sich aus den durchaus verschiedenen Grundanschauungen beider Männer, aus ihrer fast polar entgegengesetzten Individualität leicht nachweisen. Luther ist gänzlich im Unklaren über das, was Zwingli will, verdreht seine Sätze, widerlegt Alles, nur nicht was Zwingli behauptet hatte; und Zwingli begreift seinerseits nicht, was Luther für ein Interesse an der leiblichen Gegenwart hat, er streitet auch seinerseits gegen Phantome, er streitet dagegen, daß etwas Leibliches,

*) Die symbolische Bedeutung von Brod und Wein ist jetzt also eine doppelte.

**) II, 2, 239. Nachdem 1 Cor. 11 und Joh. 6 verlesen sind, spricht der Diener: Jetz wollend wir — das brod essen und den trank trinken, die er geheissen hat also bruchen zu einer widergedächtnus, zu lob und danksagung deß, daß er den tod für uns erlitten und sin blut zu abwäschung unserer sünd vergossen hat. Darum erinnere sich selbs ein jeder, was trosts glaubens und sicherheit er in genannten unseren herrn Jesum Christum habe, damit sich nieman für einen glöubigen ausgebe, der es aber nit sye.

etwas Anderes als der Geiſt Gottes den Glauben ſtärke und Sünden vergebe, er ſtreitet gegen myſteriöſe Unklarheit, gegen Schwindel und Zauberwerk (II, 1, 484), gegen Vertrauen auf Ceremonien, gegen Rückfall in's Pabſtthum, kurz gegen das opus operatum, das er bei Luther zu finden meint, und neben dem es ihm ganz gleichgültig iſt, ob er Transſubſtantiation geradezu oder nur Chriſti Leib im Brode lehre. Cum fidei jactura hofft man von der leiblichen Gegenwart etwas, weil dann die Allwirkſamkeit des Geiſtes aufgehoben iſt. Jeder der beiden Kämpfer ſetzt die Lehre des Gegners in's Verhältniß zu ſeinen Anſichten, und beurtheilt ſie von ſeinem Syſtem aus; kein Wunder, daß ſich der fremde Lappen im eigenen Gewand ſonderbar ausnahm, kein Wunder, daß Jeder ſich alle Mühe gab, ſich ſeine Cirkel nicht ſtören zu laſſen. Gerade daß ſie ſcheinbar auf demſelben Boden ſtanden, daß ſie dieſelben Lehren von der Trinität, dieſelben Hauptſätze der Chriſtologie, daſſelbe Princip der Rechtfertigung allein durch den Glauben anerkannten, machte die Verwirrung noch unendlich größer; mit denſelben Worten verband Jeder verſchiedene Begriffe. Sind doch bis auf den heutigen Tag Beider Jünger nicht über die Meiſter geweſen! So kommt es denn auch, daß das eigentliche Weſen des Abendmahls in den Streitſchriften nirgends ernſtlich und ruhig erörtert wird; der Streit dreht ſich hauptſächlich um die Hülfslehren, um die Möglichkeit der leiblichen Gegenwart, und was Zwingli nachweist, iſt nur, daß die leibliche Gegenwart ebenſo unnütz als unmöglich ſei, da das Abendmahl nichts bewirken könne; was es denn eigentlich bedeute, welchen Werth es habe, das zu erörtern hat Zwingli nirgends Gelegenheit; der Boden, auf dem ſich der Streit bewegt, iſt das Verhältniß des Einzelnen zu Chriſtus, alſo gerade das, was im Abendmahl nicht ſtattfindet.

Was ſodann das Verhältniß der chriſtologiſchen Differenzen zu der Abendmahlslehre betrifft, ſo iſt es gleich falſch, Zwingli's Oppoſition gegen Luther aus ſeiner abweichenden Chriſtologie, und Luthers Ubiquitätslehre aus ſeinem Intereſſe an der leiblichen Gegenwart ableiten zu wollen; beide Dogmen ſind in gleicher Weiſe Ausfluß der principiell verſchiedenen Anſchauungsweiſe im Ganzen, ſind in gleicher Weiſe in Abhängigkeit von den oberſten Grundſätzen ausgebildet, hängen nicht von einander, ſondern von einer höheren Einheit ab.

Es ist nicht zu läugnen, daß vom religiösen Gesichtspunkt aus Luther entschieden im Vortheil ist, daß der gewaltigere, selbstgewissere, prophetischere Geist aus ihm spricht. Er hat das Feuer der Begeisterung für die Vertheidigung eines Kleinods voraus; er hat zwar Zwingli's Beweisführung nicht verstanden, aber er hat vermöge seines Instincts, vermöge seiner divinatorischen Gabe ihn doch im Ganzen nicht unrichtig aufgefaßt, und mit der ganzen Gewalt der Leidenschaft seine Persönlichkeit mit in die Wagschale seiner Gründe geworfen. Zwingli ist auf das Negiren, auf die dialectische Sonderung beschränkt; er ist im Nachtheil, weil er dem Gegner entreißen will, was dieser festhält, ohne ihm etwas Annehmbares dafür bieten zu können; er ist im Nachtheil, weil überall der Verstand gegen das Gefühl, die Besonnenheit gegen die Leidenschaft, der Begriff gegen die lebendige Persönlichkeit den Kürzeren ziehen muß. Er ist in dogmatischen Beweisführungen schärfer, sicherer, überhaupt seinem ungestümen Gegner weit überlegen, seine Stärke besteht in der Umsicht, mit der er von allen Seiten seine Beweismittel sammelt, in der Uebersichtlichkeit, mit der er sie combinirt, in der Strenge, mit der er seine Consequenzen zieht, in der dialectischen Gewandtheit, mit der er jede Blöße aufdeckt, jede Unbestimmtheit abschneidet, in der unerbittlichen Logik, die nicht neben einem Entweder — Oder noch ein Drittes, doch auch noch Mögliches duldet, in der Unwiderleglichkeit endlich seiner exegetischen Grundsätze*). Das kann Zwingli immer mit Recht sagen, daß er von Luther in keinem Punkte widerlegt, in vielen aber mißverstanden sei, und daß dieser wohl Teufel, aber keine Gründe gegen ihn in's Feld zu führen wisse. Es ist falsch, Zwingli einen einseitigen Verstandesmenschen zu nennen; aber ein Idealist war er seinem ganzen Wesen nach, der weit über seiner Zeit stand und weit derselben voraus ging, während Luthers derbe Persönlichkeit mit dem ganzen Leben des deutschen Volks identisch, und eben darum

*) Auch an dem Humor, mit dem Luther [illegible] bereit ist, den Gegner ad absurdum zu führen, [illegible] wenn z. B. Zwingli [illegible], auch der große Christoffel und alle Heiligen [illegible] gesagt: Wo ich bin, soll mein Diener [illegible] Widerlegung eben nicht leicht war, [illegible] dere, die Luther in dieser Art [illegible]

größer war. Was Zwingli fehlte, war die Genialität im höchsten Sinne *).

Die Einzelnheiten des Streites sind, nachdem das dogmatisch Wichtige sonst beigebracht, und die Grundsätze, von denen Zwingli ausging, angegeben sind, hier nicht weiter auszuführen, sie sind ohnedieß dem Material nach schon anderwärts niedergelegt. Mit der schärfsten Trennung von Göttlichem und Menschlichem in der Christologie, von Geistigem und Leiblichem im Menschen, von innerer Wirkung und äußeren Darstellungsmitteln des Geistes, erringt Zwingli am Ende des Streites das Resultat, daß allein der Geist Glauben und Bewußtsein der Sündenvergebung wirke, daß sein einziges Organ das Wort, und das Sacrament nur Organ sei, sofern das Wort sich ihm verbindet, und daß die ganze Bedeutung des Sacraments als solchen in der dadurch bezeugten Angehörigkeit zur Kirche liege**). Um die Kirche zu constituiren, um eine Gemeinschaft auf den Glauben zu gründen, dazu, und allein dazu braucht es sichtbare Zeichen. Wie die unsichtbare Kirche allein durch den Geist, durch den Glauben, der im Innern ist, constituirt wird, so die sichtbare durch die Bezeugung dieses Glaubens, die dadurch geschieht, daß man das Object des Glaubens im Bilde sich aneignet. Die Sacramente, und das Abendmahl insbesondere, sind das Mittel, wodurch die unsichtbare Kirche sichtbar wird, das Gemeinschaft gründende Organ, dasjenige, wodurch erst die Erlösung in Form eines gemeinschaftlichen Lebens wirklich, wodurch sie also nach dem Obigen überhaupt erst möglich wird. Ohne die Sacramente keine Kirche, ohne Kirche kein christliches Leben, ohne christliches Leben kein Glaube und Gehorsam gegen Gott, ohne Gehorsam gegen Gott keine Erlösung und keine Gewißheit der Seligkeit. Darum ist es gar nicht gleichgültig, wenn Einer das Sacrament unwürdig genießt; der Unwürdige mißbraucht etwas, was ihm nicht zusteht, zur Täuschung und Lüge --

*) Vgl. die treffenden Worte, mit denen Gervinus Einl. in die Gesch. d. 19. Jahrh. S. 48 Luther und Zwingli in Beziehung auf politische Grundsätze einander gegenüberstellt.

**) Daher auch seine stehende Bezeichnung des Abendmahls als Eucharistie, nicht als coena domini. Εὐχαριστιας nomen dederunt graeci coenae dominicae, pientiores semper ac doctiores, verbo absit invidia, latinis homines. III, 240.

und die Lüge ist für Zwingli das schwerste Vergehen — er bekennt sich als etwas, was er nicht ist, und begeht dadurch ein Majestätsverbrechen an dem Haupte der Kirche, daß er thatsächlich, so viel an ihm ist, die Herrschaft desselben läugnet.

Wir glauben Zwingli's Lehre vollständig genug entwickelt zu haben, um zu zeigen, daß alle diejenigen Darstellungen principiell verfehlt sind, welche das Sacrament unter dem Begriff des Gnadenmittels fassen, oder unter eine allgemeinere Rubrik der Art seine Sätze einfügen (z. B. auch Schweizer's in der reform. Dogmatik). So lange man bei Zwingli immer und immer wieder sucht, was das Subject durch den Genuß des Abendmahls erhalten soll, was die Sacramente zur Aneignung des Heils wirken, so lange wird sich keine befriedigende Antwort finden. Die Aneignung des Heils — richtiger die Realisation der Erwählung — ist für Zwingli mit dem Einwohnen des Geistes im Glauben vollendet, und kann durch kein weiteres äußeres Moment gewirkt oder auch nur positiv unterstützt werden. Der Geist arbeitet mit unmittelbarer Kraft von innen heraus. Selbst den geistlichen Genuß Christi setzt Zwingli in keine Verbindung zum Abendmahl, nachdem er von Joh. 6 ausdrücklich gezeigt, daß die Stelle nicht vom Genuß Christi im Abendmahl, sondern vom Glauben überhaupt rede*). Wenn also Schweizer in der schon oben berührten Stelle als reformirte Lehre angiebt: die Sacramente *wirken* in der Weise, daß sie die vom heiligen Geist uns anzueignende Gnade in Christo symbolisch *bedeuten* und als äußeres Unterpfand versiegeln, und dazu bemerkt, daß Zwingli ersteres ausführend doch auch Keime zum letzteren enthalte, so wirken ja eben die Sacramente nichts, wenn sie blos bedeuten, und ihr Zweck muß also anderswo liegen, ihre wirkliche Beziehung zum Subject eine andere sein. Diese liegt nun aber nicht darin, daß das Subject etwas daran lernen soll, sondern darin, daß es mit ihrer Hilfe etwas darstellt und lehrt, durch Aneignung der Zeichen das Verhältniß, das zwischen ihm und dem Bezeichneten schon besteht, nur für Andere

*) Ihre Anwendung auf das Abendmahl vermittelt er nur negativ dadurch, daß Christus, als die Juden ihn mißverstanden und geglaubt, daß er vom leiblichen Essen rede, jeglichem Irrthum von leiblichem Essen gegenüber sein *Ἡ σαρξ οὐκ ὠφελει οὐδεν* gesprochen habe.

offenbart. Zwingli und Calvin ſind nicht, wie Schweizer ſagt, darüber einig, daß das im Sacrament Dargeſtellte das Gnadenheil ſei, nur daß die res bei Zwingli einfach als der Tod Chriſti oder Chriſtus beſtimmt werde, während Calvin näher Leib und Blut als res beſtimme; der Tod Chriſti iſt bei Zwingli allerdings die res zu den Zeichen des Brodes und Weines, die res des Sacraments aber iſt, wie er ſelbſt (de conv. Eccii) ſagt, die gratiarum actio. Daß Zwingli, wenn er im Sacrament Aneignung des Heils geſucht hätte, eine ärmliche Vorſtellung gehabt, oder vielmehr, daß er auf ganz unbegreifliche Weiſe noch etwas feſtgehalten hätte, dem er durchaus keine Bedeutung vindiciren konnte, iſt vollkommen richtig; aber wenn man nicht behaupten will, daß die Quäker nur conſequenter geweſen als Zwingli, ſo iſt es Pflicht, in ſeinem Begriff des Sacraments das zu finden, was er hineinlegen wollte, und anzuerkennen, daß er ihnen auch von ſeinem Standpunkt aus mit gutem Grund eine hohe Bedeutung zuweiſt.

Allein bei der Luther gegenüber in aller Schärfe entwickelten Auffaſſung, die Zwingli auch noch in Marburg feſthält, bleibt er nicht ſtehen, oder vielmehr Bucer läßt ihn nicht dabei ſtehen bleiben. Durch den Sacramentsſtreit war der Riß zwiſchen Oberdeutſchland und Sachſen geſchehen. Das Marburger Geſpräch hat dazu gedient, ihn offen auszuſprechen*). Die folgenden Verhandlungen der Evangeliſchen, die Zuſammenkunft in Schwabach und die dort vereinbarten Artikel, der Tag zu Schmalkalden und die Weigerung der oberländiſchen Städte, die Artikel zu unterſchreiben (VIII, 393. 418), vollendeten auch die politiſche Trennung. Die evangeliſchen Stände waren in zwei feindliche Heerlager geſchieden zu einer Zeit, wo bei den obwaltenden politiſchen Verhältniſſen, bei der Annäherung des Kaiſers

*) Man hat viel Rühmens gemacht von Zwingli's Sanftmuth und Nachgiebigkeit; allein ſeine Briefe beweiſen, daß er voll bitteren Unmuths von Marburg ſchied, und nur der Sache zu lieb ſeinen perſönlichen Groll nicht zum Ausbruch kommen ließ und ſich bloß in vertrauten Briefen Luft machte. So ſchreibt er VIII, 369 an Vadian über Luther: Oecolampad habe ſich gleich am erſten Tage beklagt, er ſei einem zweiten Eck in die Hände gefallen. Haec et alia innumera inconstantia, absurda et stulta quum non aliter eblateraretur quam λαλεσεφον litus, redargutus tamen est a nobis. Veritas superavit adeo manifeste ut, si unquam quisquam victus est, Lutherus impudens et contumax aperte est victus.

von Italien her, bei der Aussicht auf einen entscheidenden Kampf ihre Einheit nothwendiger war als je, wenn nicht die mühsam errungene Freiheit von der Allgewalt Karls V. erdrückt werden sollte. Zwingli fühlte diese Nothwendigkeit; er versuchte Alles, um wenigstens die oberländischen Städte und Fürsten zu vereinigen und ihnen ihren Bestand zu sichern; er bedauerte auf's lebhafteste die Haltung Sachsens, beklagte, daß der Streit über das Abendmahl den gemeinsamen Glauben vergessen lasse. Allein vor dem Augsburger Reichstag war er ganz mit politischen Entwürfen zu einem großen Bunde gegen den Kaiser beschäftigt, an dessen Spitze der Landgraf von Hessen stehen sollte. Der Letztere verhütete einen völligen Bruch; aber die Vorlage der Confessionen erfolgte ohne vorangegangene Verständigung der Parteien. Erst in Augsburg eröffneten Melanchthon und Bucer die Unionsbestrebungen, und Capito fordert Zwingli zu einer Erklärung auf, die er VIII, 503 abgiebt, und worin er seine Meinung über die leibliche Gegenwart ausspricht. Dasselbe wiederholt er, als Anfangs September Capito und Oecolampad sich bei ihm einfinden *). Von nun an lag ihm Bucer immer wieder schriftlich und mündlich an, sich wenigstens im Ausdrucke den Sachsen zu nähern, zuzugestehen, so viel er immer könne, um zweifelhafte und ängstliche Gemüther nicht abzustoßen (VIII, 516), und Oecolampad unterstützte ihn (VIII, 546), wie er denn hauptsächlich für Bucer's Plane thätig war.

So wenig Zwingli auf Bucer's Meinungen und Versuche hielt, — insofern konnte er nachgeben, als er den Theil seiner Abendmahlslehre, der das Verhältniß des Subjekts zum Zeichen betrifft, wieder voranstellte, und somit wenigstens in der Auffassung der Bedeutung des Sacraments überhaupt seinen Gegnern sich wieder näherte. Es ist merkwürdig zu sehen, welche Stellung Zwingli zu dem Unionsstreben einnimmt. Es ist ihm zuwider als etwas Erkünsteltes, Unwahres, er will nichts unterschreiben, das man anders auffassen wird als er es verstanden; er sieht keinen Nutzen einer gemeinschaftlichen Formel, und hält Einheit nach außen auch ohne solche Vereinigung für möglich. Auf der andern

*) Dieselbe Erklärung ist in einem Briefe an Vadian enthalten, den die Ausg. von Schuler und Schultheß VIII, 201 vom Jahre 1428 datirt sein läßt, während er in's Jahr 1530 gehört, wie aus der Vergleichung der angeführten Thatsachen leicht zu erkennen ist.

Seite aber treibt ihn das politiſche Intereſſe ſoweit als möglich zu gehen; und dennoch, wo er nun in Gemeinſchaft mit Leo Jud und Megander ſein Ultimatum ſtellt (VIII, 550 ff.), beginnt er wie abſichtlich mit ſeinen beſtimmten ſcharfen Sätzen über den Unterſchied der Naturen, den Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Körper — im Augenblick, wo er ſich dem Gegner nähern will, wahrt er ſeinen Standpunkt auf's kräftigſte, nur um der Wahrheit nichts zu vergeben, nur damit man ihn nicht mißverſtehe, und behält ſich weitere Erläuterungen vor, unangeſehen, obgleich die ganze Welt uns beſchuldige, ſam wir friedens uns nicht fleißigen, denn wir ſehen, daß dieſe finſtere angſt aus fürwitz kommt (VIII, 551). Als Bucer weiter in ihn bringt (VIII,. 563), rückt er auf's Neue gerade heraus mit dem Satz, daß Luthers Meſſe päbſtlicher ſei als die des Pabſtes ſelbſt, und weist Bucer in ziemlich ſcharfer Sprache über ſeine zweideutige Stellung zurecht (12. Februar 1531, VIII, 579); Bucer antwortet gereizt; das freundliche Verhältniß beider Männer iſt abgebrochen; Zwingli's gerader, offener Charakter, ſeine Wahrheitsliebe hatte ſich gegen Bucer's Vermittlungen geſträubt. Somit war der Zweck der Union verfehlt; Bucer konnte ſeine Confeſſion nur im Namen Straßburgs publiciren, aber ſoviel war doch erreicht, daß Zwingli ſich herbeigelaſſen hatte, ſeiner Abendmahlslehre eine neue Richtung auf die Gegenwart Chriſti im Abendmahl zu geben.

Neben den politiſchen Rückſichten gegen Außen mag Zwingli auch durch das Beſtreben beſtimmt worden ſein, innerhalb des von ihm beherrſchten Kreiſes Anſtoß zu vermeiden, wenn er ſich bemühte, Bucer's Forderungen einigermaßen gerecht zu werden. Er giebt zu, daß Chriſtus für den Glauben gegenwärtig ſei. Credimus, Christum vere esse in coena, quomodo dictum est, quod in medio duum aut trium sit, qui in nomine ejus convenerint, non tamen in pane, neque adsumto pane, neque in se converso pane, adeoque nec naturaliter nec corporaliter unitum pani, sed religiosae, mudae, purae ac innovatae menti, idque sacramentaliter sive mysterialiter. So wird denn in der fid. rad. und fid. expos. jedesmal als Moment im Abendmahl die Gegenwart Chriſti mit aufgeführt und die f. rat. ſagt ſogar IV. 11.: Credo in coena verum corpus Christi adesse fidei contemplatione. IV, 32: Cum panis et vinum distribuuntur, nonne jam totus Christus sensibiliter sensibus etiam offertur? fidei

contemplationem non credo satis grandem esse, nisi rem ipsam tam certe et indubitate teneat, ac si naturaliter sensibus esset exposita. Sic nos coenam domini splendidam Christi praesentia habemus.

Es ist leicht zu sehen, daß dieser ohnedieß von fremden Rücksichten erheischte Schritt ebenso klein ist, als er auf den ersten Anblick groß erscheint. Zwingli lehrt nichts Anderes, als was er von jeher gelehrt; eine solche Gegenwart hat er nie geläugnet, sie lag von selbst in seinem Begriffe des Glaubens; er erkennt nur ausdrücklich als besondern Zweck an, was er bis jetzt nur als Mittel der Darstellung des glaubigen Subjects aufgefaßt hatte; das Abendmahl dient auch dazu, Christum zu vergegenwärtigen und dadurch den Glauben zu beleben. Allein mit dem letzteren ist noch keine directe Wirkung auf den Glauben zugegeben, denn die Zeichen stellen Christum nur für die Sinne dar, sie beschäftigen die Sinne, indem sie ihnen den Christus zeigen, den der Glaube schon vorher gegenwärtig hat.*) Daneben bleibt immerhin noch als der eigentliche Mittelpunkt des Abendmahls das öffentliche Bezeugen des Glaubens; es ist auch jetzt noch nota, tessera professionis, jusjurandum; und diese Bedeutung des Sacraments ist auch die einzige, die ihm wirklichen Werth giebt, denn nur so liegt im Sacrament etwas, was nicht schon an und für sich mit dem Glauben gegeben wäre.

Verhältniß von Taufe und Abendmahl.

Das Abendmahl entspricht als das Bezeugen des wirklichen Glaubens der Taufe als ihre subjective Ergänzung; was in der Taufe gehofft, präsumirt, verheißen war, ist wirklich eingetreten, wird wenigstens als wirklich eingetreten dargestellt. Zwingli weist den Wiedertäufern sehr treffend nach, daß, was sie von der zweiten Taufe verlangen, für ihn im Abendmahl gegeben sei (II, 2, 395). Das verpflichten, das sie im touf ansehen wolltend, das soll im sacrament des lychnams Christi usgericht werden. So erkennt der Einzelne seine Angehörigkeit an die Gemeinde im Abendmahl an, wie die Gemeinde in der Taufe sie anerkannte, er leistet der Kirche

*) Vergl. VI, 1, 567 ff.: Sacramenta non dant gratiam, non firmant fidem, imbecillitati carnis et sensuum serviunt in obsequium fidei. Ebenso VI, 2, 9.

wirklich, was sie von ihm vorausgesetzt hat. Taufe und Abendmahl erfüllen demnach alle Beziehungen des Ganzen zum Einzelnen und des Einzelnen zum Ganzen. Die Taufe als Pflichtzeichen der Kirche enthält die Darstellung von Allem und die Verpflichtung zu Allem, was dem Einzelnen vermöge seiner Mitgliedschaft zu Theil geworden ist, und zu Theil werden soll, die Darstellung der ganzen Offenbarung, wie sie in Christo von Gott gegeben und durch das in der Gemeinde gepredigte Wort mitgetheilt wird, die Darstellung Gottes als des gnädigen Erlösers, und die Verpflichtung zur lehrenden und erziehenden Thätigkeit der Kirche, welche erforderlich ist, um durch Beschränkung des Fleisches dem Geiste Raum zu machen. Das Abendmahl als Pflichtzeichen enthält die Darstellung von Allem und die Verpflichtung zu Allem, was der Gläubige sein und der Kirche leisten soll; die Darstellung seines Glaubens an die in Christo erschienene und durch seinen Tod besiegelte Gnade Gottes und seine Verpflichtung, diesem Glauben gemäß zu leben, das Gesetz der Liebe zu erfüllen, seine Mitbürger als Mitchristen zu betrachten, und für das Heil der Gemeinde, das allein in richtiger Erkenntniß und Befolgung des göttlichen Willens besteht, Alles zu thun, nicht sich, sondern der Gemeinde zu leben. Diese vollständige Symmetrie der beiden Sacramente bestätigt noch weiter die oben ausgeführte Anschauung von dem Wesen der sichtbaren Kirche, daß sie nämlich als das fleischgewordene Geistesleben einerseits die Trägerin der göttlichen Offenbarung, andererseits die Sphäre des sittlich-religiösen Handelns, des Kampfes wider die Sünde sei.

Läßt sich schon hieraus erkennen, wie unbegründet die Behauptung ist, daß Zwingli für die Sacramente keinen Raum mehr gehabt habe, tritt vielmehr ihre Unentbehrlichkeit für die sichtbare Kirche heraus, so muß eine vollständige Vergleichung der Sacramente mit den bisher betrachteten Factoren der Erlösung den Beweis liefern, daß Zwingli's Auffassung der Sacramente nicht bloßer Nothbehelf ist, um der einmal vorhandenen kirchlichen Institution einige Autorität zu erhalten, sondern daß sie die Bedeutung der Sacramente als Gnadenmittel, die sie in andern Systemen haben, vollständig wahrt, oder genauer ersetzt.

Sehen wir zurück auf das Verhältniß, in welches Zwingli den historischen Christus zur thatsächlichen Realisation der Erlösung setzt,

wie er zuletzt nur das Pfand der Gnade ist, durch welches wir der Versöhnung als der ewig beschlossenen Aufhebung der Gerechtigkeit in die Gnade uns bewußt werden müssen, während der Erlösungswille Gottes sich erst mit der Sendung des heiligen Geistes verwirklicht, so zeigt sich, daß, wie schon oben bemerkt wurde, für Zwingli die historische Erscheinung Christi das leistet, was die Satisfactionstheorie, eine Stufe weiter herunterrückend, den Sacramenten zutheilt. Die Theologie der Satisfaction läßt die Versöhnung erst durch Christum möglich werden, schaut sie in ihm als angefangen und vollendet an und läßt durch die Sacramente sie uns angeeignet und vergewissert sein; sie hebt in Christo mehr das Verdienst als die Offenbarung des Vaters hervor. Zwingli läßt die von Ewigkeit gleiche väterliche Gnade Gottes durch Christum nicht erworben, sondern vergewissert werden. Die Anschauung Christi gibt Gewißheit der Versöhnung. Somit ist im Wort, als dem Gesetz und der Geschichte Christi, das vereinigt, was die andere Theorie in Wort und Sacrament auseinander fallen läßt, es ist das einzige Organ des Geistes, sofern es in adäquater Darstellung theils als Gesetz ideell das Wesen Gottes darlegt, theils als Geschichte Christi in persönlicher Erscheinung die lebendige Darstellung und zugleich das versichernde Pfand der göttlichen Gnade zeigt. Im Wort wird demnach die Versöhnung vollständig dem Subject angeeignet, durch das Wort wird es der Gnade Gottes gewiß; das Wort allein begründet die Kirche ideell, als die normative Darstellung dessen, was durch den Geist in den Herzen lebendig werden soll. Daher die enge Beziehung, in welche überall die wahre Kirche zu dem Worte gesetzt wird; die wahre Kirche ist die, die überall auf das Wort Gottes hört. Wo das Wort Gottes in Ansehen steht und rein gelehrt wird, nicht wo die Sacramente recht verwaltet werden, da glauben wir an ein gleichzeitiges Wirken des Geistes, an das Vorhandensein der unsichtbaren Kirche in der sichtbaren. Ohne das Wort keine unsichtbare Kirche, ohne die Sacramente keine sichtbare.

Das Wort selbst besteht nun aber in seiner versöhnenden Bedeutung allein durch den Geist, ist nur durch diesen verständlich, nur durch diesen verbindlich; es ist aber in seiner Objectivität als geschriebenes der Kirche darum wesentlich, weil es das immerwäh-

rende Correctiv ist, nach welchem sie in ihrer Erscheinung sich zu richten hat gegenüber der vielfachen Verirrungen des Fleisches. Gehen so principiell alle erlösenden Wirkungen nur von dem in der unsichtbaren Kirche lebendigen Geiste aus, ist die sichtbare Kirche die freilich unvollkommene Erscheinung der unsichtbaren, in der aber doch das Princip des Geistes wirkt, ist die sichtbare Kirche Organ der unsichtbaren, so begreift sich, wie allein die sichtbare Kirche in ihrer Gesammtheit das wirkliche Centralorgan des Geistes sein kann. Auf das Genaueste hängt hiemit zusammen, daß Zwingli, wo er vom Wort als Organ des Geistes spricht, vor Allem die Predigt, die lebendige Mittheilung versteht, das geschriebene Wort als Norm und Correctiv faßt. Wenn nun aber die Erlösung nicht bloß darin besteht, daß der Einzelne sich seiner Versöhnung mit Gott bewußt werde, wenn die Mittlerthätigkeit der Kirche nicht abgeschlossen ist mit dem Lehren, wenn vielmehr die Erlösung nur mit der thätigen Bewegung aus der Sünde heraus sich vollendet, so kommt zu dem Lehramt noch die Mission der Kirche, die sittliche Macht zu sein, die dem Einzelnen den Kampf mit dem Fleische erleichtert. Weil denn so das eigentliche Organ der Erlösung die Kirche und zwar die sichtbare Kirche ist, darum haben auch die Sacramente wesentlich erlösende Bedeutung, ja sie gehen in dieser für den Einzelnen selbst dem Wort voran, indem sie ihn erst für das Wort zugänglich machen. Nur liegt die erlösende Bedeutung nicht in einer mehr oder weniger magischen, unmittelbaren Wirkung der dargestellten Gnade auf das Subject, sondern ist durch das Gesammtleben der ganzen Gemeinde, durch den Leib des Geistes vermittelt. So unabhängig also die Pflanzung des Glaubens durch den Geist von allem Aeußeren sein mag, die wirkliche, vollkräftige Energie des Geisteslebens gegenüber dem Fleisch ist doch durch die Sacramente bedingt, um so mehr, da das Fleisch nicht nur in dem Einzelnen wohnt, sondern durch Lebensformen, Gewohnheiten und Gesetze, durch öffentliche Meinung und allgemeinen Aberglauben, in höchster Form durch die römische Kirche eine geschichtliche Macht geworden ist. Daß die Sacramente nichts wirken, kann also nicht heißen, daß sie unnütz sind, sondern nur, daß sie nicht unmittelbar, nicht magisch, nicht so wirken, wie die römische Kirche und wie Luther behauptet.

Dieſe Hervorhebung der Sacramente als Thätigkeiten der Kirche und für die Kirche ruht alſo auf Zwingli's ganzer Anſchauung vom Erlöſungswerk, und nur wo deſſen eigenthümliche Auffaſſung überſehen wurde, wo man in lutheriſcher Weiſe die Erlöſung allein im Bewußtſein der Verſöhnung ſah, ſtatt ſie mit Zwingli in der Befreiung durch den Geiſt zu ſuchen, nur wo man die Rechtfertigung der Wiedergeburt voranſtellte, konnte man die Bedeutung der Sacramente bei Zwingli nicht begreifen. So gut ſich Zwingli im Einzelnen Geiſteswirkungen ohne Sacramente denken kann, ſo nothwendig ſind ſie ihm im Ganzen, weil ſie die ſichtbare Kirche conſtituiren. Zwingli's Intereſſe an der ſichtbaren Kirche aber, an ihrem Leben, an ihrer Thätigkeit begreift das lutheriſche Rechtfertigungsbewußtſein nicht, und die Sacramente ſind ihm gleichgültig, ſobald ſie nur mit der Kirche, nicht mit Chriſtus unmittelbar verbinden. So lange Zwingli ſeinen Begriff des Glaubens noch nicht in ſeiner ganzen Allgemeinheit gefaßt, ſo lange er noch die Verſöhnung als in Chriſtus geſchehen, und dieſe Thatſache als Gegenſtand des Glaubens betrachtet hat — in der Auslegung — ſo lange giebt er auch dem Abendmahl die Beziehung auf Chriſtus. Sobald ſich das Werk Chriſti ihm darſtellt als bloße Offenbarung und Verſicherung der göttlichen Gnade, ſobald ſucht er für die Sacramente ein andere Bedeutung. Sie ſind gleichgültig, ſo lange man den Glauben in ſeinem An-ſich-ſein, nach ſeiner göttlichen Natur, nach ſeiner Abſolutheit betrachtet; allein, wie wir ſchon mehrfach gezeigt, das Intereſſe iſt nicht dort, ſondern bei der menſchlichen Erſcheinung, das Leben des Glaubens iſt nicht Ruhe, ſondern Kampf, und für den miles Christi hat das sacramentum ſeine volle Bedeutung und Wirkung. Nicht darum alſo, weil die Sacramente für ſich erlöſende Wirkung haben, ſind ſie weſentliche Elemente der Kirche — dieß iſt die lutheriſche Anſchauung — ſondern weil ſie weſentliche Elemente der ſichtbaren Kirche ſind, darum haben ſie erlöſende Wirkung.

Wir glauben zur Rechtfertigung der Zwingliſchen Sacramentslehre von ſeinen Grundbegriffen aus genug gethan zu haben. Wirft man ihm vor, daß ſie ganz auf ſubjectivem Boden ſtehe, — gut; die precäre Objectivität, die ihr von Seiten unmittelbarer Gnadenwirkungen, von Seiten einer unbegreiflichen Gegenwart eines noch unbegreiflicheren Leibes abgeht, liegt ihr in weit umfaſſenderer, in

weit sichererer Weise im Begriff der Kirche. Vindicirt man der lutherischen Abendmahlslehre die „richtige Mitte" zwischen den Extremen, so hat Zwingli denselben Anspruch in Betreff der Lehren von der Kirche, von Rechtfertigung und Heiligung, von Glauben und Werken. Nennt man die „Verpflichtung" moralisirend und pelagianisirend, so nehmen wir auch diesen Vorwurf für Zwingli an, wenn ein Vorwurf daraus gemacht werden kann, daß der allein vom Geist Gottes gewirkte Glaube, daß die Einheit des Menschen mit Gott in seiner ganzen Erscheinung, in all seinem Thun als Liebe sich äußern soll, wenn es pelagianisch ist, Kirche und Staat nicht in der Ruhe der Gewißheit einer jenseitigen Seligkeit als etwas Gleichgültiges, sondern als Gebiete des Kampfs zu betrachten, die für den Glauben, für den göttlichen Willen erobert werden müssen. Findet man Zwingli's Kritik dürr rationalistisch, so geben wir auch dieß zu, wenn es ein Irrthum ist, die Vernunft und Erkenntniß des Menschen von den Wirkungen des göttlichen Geistes nicht auszuschließen, sondern dem zu öffnen, der in alle Wahrheit leiten wird, und wir gestehen, daß wir es gerne dulden würden, wenn in dieser Weise unsere Theologie etwas rationalistischer, und unsere Kirche etwas pelagianischer wäre.

Schlußübersicht.

Wir haben Zwingli's Auffassung der Religion in ihrem Entstehen und in ihrer systematischen Vollendung so getreu als möglich darzulegen versucht. Wir wiederholen, daß wir dabei von einem lediglich empirischen Gesichtspunkte ausgegangen sind; es sollte nichts gezeigt werden, als wie Zwingli gedacht und was er gelehrt hat. Wir verwahren uns ausdrücklich gegen die Meinung, als wollten wir aus den angeführten historischen Verhältnissen etwa die Genesis des Protestantismus überhaupt, oder den Unterschied des reformirten und lutherischen Systems genügend erklären; wir wissen, daß zur Beantwortung solcher allgemeinen Fragen weit mehr, als Studium und Kenntniß des Lebens und der Schriften Zwingli's gehört. Wir begnügen uns mit der Darlegung der Zwinglischen Theologie und haben zur Bezeichnung ihrer Eigenthümlichkeit nur noch wenige Worte zu sagen.

Vor Allem glauben wir in den allgemeinen Grundsätzen Zwingli's deutlich ausgesprochen zu finden, was Baur in dem ersten Hefte der Theol. Jahrb. 1855 (das Princip des Protestantismus und seine geschichtliche Entwicklung) als das Wesen des Protestantismus überhaupt, insbesondere als die Einheit des materialen und formalen Princips aufstellt, die Grundanschauung vom Verhältnisse Gottes und des Menschen, wonach in dem ganzen sittlich-religiösen Verhältnisse des Menschen zu Gott nichts durch die eigene Thätigkeit des Menschen bedingt sein kann, sondern Alles, was sowohl die Erkenntniß der seligmachenden Wahrheit als auch die Frucht derselben, die reelle Beseligung des Menschen betrifft, den unbedingten absoluten Grund seines Wirkens nur in der göttlichen Causalität hat (S. 10 und 11). Mit andern Worten: das ächt Protestantische in Zwingli ist seine Lehre von der alleinigen und absoluten Wirksamkeit des heiligen Geistes im einzelnen Subject.

Allein die eigenthümliche Anſchauungsweiſe Zwingli's in ihrem Unterſchied von verwandten Lehren iſt damit nicht erſchöpft; und dieſe näher zu zeigen iſt nun noch unſere Aufgabe.

Der Mittelpunkt des Zwingliſchen Denkens iſt die Idee Gottes als des höchſten Guts; die Geſtaltung ſeiner Lehren iſt in jedem Punkte von ihr beherrſcht, das in ihr geſetzte Verhältniß Gottes und der Welt, des Unendlichen und Endlichen, des Weſens und der Erſcheinung iſt der überall durchklingende Grundton; und gerade dieſe Idee, die Auffaſſung des Verhältniſſes von Gott und Welt in dieſem Begriffe iſt Zwingli ganz eigenthümlich.

Wir ſind um ſo mehr berechtigt, gerade dieſen Begriff als das Weſentliche der Zwingliſchen Anſchauung hervorzuheben, als er von Anfang an hervortritt und unverändert durch alle ſeine Schriften hindurchgeht, als er der feſte Punkt iſt, von dem Zwingli's Lehre und Praxis in den erſten Reformationsverſuchen wie in der vollendeten Ausbildung ſeines Syſtems ausgeht.

Es liegt in dieſer Idee vor Allem die durchgreifende Richtung des Zwingliſchen Denkens auf das Allgemeine, Abſolute, Bleibende, Ewige, die Richtung auf das Eine, der ſpeculative, philoſophiſche Charakter ſeiner Theologie. Alles Sein iſt nur durch das abſolute, ewige, eine Sein; das Einzelne, Geſchichtliche, in Raum und Zeit Auseinanderliegende hat ſein Weſen und Beſtehen nur in dem ewigen Gott, nur in den Ideen, die dieſer in ſich hat. Wir können ſagen, daß Zwingli Alles sub specie aeterni betrachte; in Allem ſieht und weiß er nur den allgegenwärtigen, allwirkſamen Gott; die ganze Welt, die ganze Geſchichte iſt bis in die äußerſten Spitzen hinaus durchſichtig für das höchſte Gut.

Dieſe energiſche Betonung des Weſens, das in der Erſcheinung ſich zeigt, führt zunächſt zur Vernichtung des Endlichen; Alles iſt nur, ſofern es in Gott, ſofern es Gott iſt, iſt ſelbſtlos, nur Mittel, nur Organ, nur Durchgangspunkt der unendlichen, Alles in ſich verſchlingenden Cauſalität. Das Endliche iſt nicht, Alles iſt Gott.

Allein vor der Vernichtung des Endlichen, vor einem abſtracten Subſtanz- und Cauſalitätsbegriff, vor einſeitigem Idealismus bewahrt Zwingli die Beſtimmung ſeiner Gottesidee ſelbſt, bewahrt ihn ſein tiefer Begriff des Abſoluten, in welchem jenes negative Verhältniß

aufgehoben iſt zu einem poſitiven, die Idee des höchſten Guts. Gott wäre nicht abſolut, er wäre nicht unendlich erhaben über das Endliche, wenn dieſes nur ſein Modus, nur dazu da wäre, daß er ſich darin explicirte; er wäre nicht der Unendliche, wenn er des Endlichen als ſeines Gegenſatzes bedürfte, um zu ſein. Eben weil er in ſich unendlich, ſich ſelbſt genügend iſt, iſt ihm das Zurückgehen auf ſich, das Feſthalten ſeiner ſelbſt im Unterſchied von Anderem, die Negation ſeines Gegenſatzes nicht weſentlich. Jenes negative Verhältniß zur Welt iſt nur der Hintergrund des poſitiven, kraft deſſen er das ſich ſelbſt mittheilende höchſte Gut iſt. Er iſt im Endlichen nicht für ſich ſelbſt, ſondern für das Endliche; er will das Endliche, das Endliche iſt für ihn ſelbſt ein Zweck, nicht bloß ſein Gegenſatz, nicht bloß ein Object, in welchem er ſich darſtellen will.

Es iſt dieß der Begriff, in welchem für Zwingli die Verſöhnung des Determinismus mit der unendlichen Bedeutung des Subjects liegt. Es iſt in der Idee des höchſten Guts die ſchrankenloſe, durch keinerlei Freiheit oder Selbſtſtändigkeit der endlichen Weſen eingeengte Abſolutheit Gottes und der hohe, unendliche, einzige Werth des Subjects, ſein unveräußerliches Recht zugleich geſetzt. Das Endliche iſt nicht bloß dazu da, Gott zu verherrlichen, nicht bloß Mittel zur Offenbarung der göttlichen Majeſtät; der innerſte Grund der Schöpfung iſt die Güte, die salus hominum iſt für Gott wirklich Zweck, abſoluter Zweck der Welt. Die Bedeutung der gloria Dei, wie Calvin ſie hat, kennt Zwingli gar nicht; der Zweck Gottes iſt, nicht erkannt, ſondern genoſſen zu werden, und nur als Mittel des Genuſſes iſt die Erkenntniß nothwendig; daß die Geſchöpfe von Gott ſchlechthin beſtimmt ſind, daß ſie ihn nur erkennen, wenn ſie ihre Abhängigkeit anerkennen, iſt nur die nothwendige Form ſeiner Selbſtmittheilung; die Anerkennung der gloria Dei iſt nur die Bedingung, unter der der Zweck der Welt, die Seligkeit der Menſchen allein ſich realiſiren kann; während umgekehrt bei Calvin die salus hominum die Form iſt, in der die gloria Dei, der abſolute Zweck ſeiner Selbſtbethätigung ſich zeigt.

Dieſe Verſöhnung der Endlichkeit mit der Abſolutheit, der unendlichen Bedeutung des Subjects mit ſeiner ſchlechthinigen Abhängigkeit von Gott, oder, was auf daſſelbe hinauskommt, der Gnade mit der Gerechtigkeit, iſt der wahre Sinn des Zwingliſchen Pantheismus.

Die Bedeutung der Idee des höchſten Guts in ihrem Unterſchiede von einem bloßen Determinismus iſt durchgreifend. Der Schwerpunkt der ganzen Weltentwicklung fällt damit in das concrete, wirkliche Leben der Gläubigen; er iſt das Sein Gottes im Menſchen, die Einheit des Menſchen mit Gott, wie ſie ſich im Glauben darſtellt. So entſchieden wir das Princip der Zwingliſchen Dogmatik als ein theologiſches bezeichnen müſſen, ſo wenig iſt damit geſagt, daß Gott allein, Gott für ſich, Gott vor der Welt, Gott in ſeinen Rathſchlüſſen der Mittelpunkt derſelben ſei; nicht der Anfang der Geſchichte in den Decreten Gottes, nicht der Endpunkt derſelben in ihrer vollendeten Verwirklichung, ſondern die Gegenwart iſt es, die Zwingli auffaßt. Von dieſer Gegenwart aus geht er rückwärts und vorwärts, indem er die Conſequenzen zieht.

Es zeigt ſich dieß am deutlichſten in der Stellung der Prädeſtinationslehre in Zwingli's Lehre. Wir haben oben gezeigt, daß, ſo nothwendig auch die Prädeſtination aus Zwingli's Sätzen über das Verhältniß Gottes zur Welt folgt, ſie doch von Zwingli erſt ſpät, und erſt dann ausgeſprochen worden iſt, als entgegenſtehende Lehren ihn zur Ausbildung ſeines Syſtems nach dieſer Seite veranlaßten. Daß Zwingli dieſe Lehre bloß als theoretiſche Conſequenz aufſtellen wollte, beweist am deutlichſten der Umſtand, daß in ſeinen deutſchen Schriften ſich keine Spur derſelben findet. Das Weſentliche bleibt die wahre Religion, die Verwirklichung des Decrets. Schon die ganze Deduction des Anamnema, die als Zweck nicht die Offenbarung Gottes, ſondern den Genuß Gottes von Seiten endlicher Weſen voranſtellt, und der offenbare Widerſpruch, in welchen der Verſuch der Ableitung einer zweiſeitigen Prädeſtination aus der Dualität göttlicher Eigenſchaften mit den übrigen Entwicklungen tritt, beweist zur Genüge, daß die Lehre von der Erwählung eben nur der ſchärfſte, durch das Zeitverhältniß des Vor- und Nachher präciſirte Ausdruck davon iſt, daß alles Leben ſchlechthin vom göttlichen Geiſte gewirkt wird. So ſehr die Allwirkſamkeit Gottes hervorgehoben wird im Begriff des höchſten Guts, aus welchem die Prädeſtination folgt, ſo wenig liegt darin das calviniſche Moment, daß die ganze Welt nur dazu da ſei, das göttliche Decret zu realiſiren, und Gottes Willen als den allmächtigen darzuſtellen. Den Grundinhalt der Zwingliſchen Lehre macht nicht der Gott aus, der

um sein Wesen zu offenbaren das horribile decretum faßt, und von dem Throne seiner Ewigkeit herab die Welt als einen Spiegel seiner Majestät und Herrlichkeit an sich vorübergehen läßt, sondern der Gott, der in unendlicher Güte lebendig in die Welt eingeht, überall in ihr gegenwärtig ist, um sich genießen zu lassen, der sich freut, im Endlichen zu sein und selbst endliches Subject zu werden, damit endliche Wesen mit ihm sich Eins wissen und darin ihre Seligkeit haben. Diese Auffassung ist bedingt durch Zwingli's Immanenzlehre, durch seine Idee des höchsten Guts. In der Anerkennung des Endlichen in seiner Bedeutung auch für Gott, die ein Sein Gottes im Menschen, nicht bloß Unterwerfung unter seinen Willen kennt, besteht die Milde des Zwinglischen Lehrbegriffs gegenüber der kalten Größe Calvins, darin offenbart sich — und wir glauben damit den tiefsten Grund des Unterschieds zu bezeichnen — der deutsche Geist der Freiheit gegenüber der romanischen Tendenz zur Vernichtung der Vielheit in der Einheit.

Wenn Zwingli überhaupt von seiner ursprünglichen Idee des höchsten Guts dazu fortgeht, in ewigen Rathschlüssen Gottes den Grund des gegenwärtigen und wirklichen Lebens zu suchen, so geschieht es hauptsächlich mit der Absicht, die ganze Entwicklung der Welt von dem Gesichtspunkte der Religion aus aufzufassen, und das in dem Glauben bestehende Verhältniß Gottes und des Menschen als den höchsten Zweck aller Geschichte, als die Vollendung der Schöpfung, als die volle Wirklichkeit des göttlichen Wesens, als die Erfüllung der Bestimmung des Menschen darzustellen. Wenn man die Schrift de provid. aufmerksam verfolgt, so zeigt es sich klar, daß es sich dort nicht zuerst um die Prädestination der Einzelnen, nicht um die endliche Seligkeit oder Unseligkeit der Individuen handelt, sondern um den Anfangs- und Endpunkt der ganzen Geschichte der Menschheit, um den großen Gedanken, daß nur in der Religion in gleicher Weise das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen zur vollen Wirklichkeit komme. Liegt es im Wesen Gottes, sich an die Geschöpfe mitzutheilen, so ist er das höchste Gut in Wirklichkeit nur, wenn die Menschheit zur Religion sich entwickelt hat, wenn Gott von endlichen Wesen erkannt und genossen wird, wenn er die Quelle des Lebens und der Seligkeit für Geister ist, die fähig sind ihn als den

Unendlichen zu faſſen. Andererſeits iſt auch der Menſch erſt Menſch, wenn er zur Religion durchgedrungen iſt. Was ihn von den Thieren unterſcheidet und ihm ſeine hohe Würde verleiht, iſt nur die Fähigkeit, mit Gott eins und darin über die Schranken der Endlichkeit erhaben zu ſein. Alles, was ſonſt den Menſchen ehrt, Wiſſenſchaft, Sittlichkeit, politiſche und ſociale Tugenden ſind nur beſondere Erſcheinungsformen der inneren Unendlichkeit, die in der Religion geſetzt iſt. Was nicht religiös iſt, iſt nicht menſchlich. Deßhalb iſt es aber auch nur eine Seite des Begriffs der Religion, daß ſie in der vollen Selbſtentäußerung des Menſchen, in ſeiner Hingabe an Gott beſtehe; die andere, ebenſo weſentliche Seite iſt die, daß in der Religion der Menſch Alles erreicht hat, was er erreichen kann, daß er in der Religion ſein eigenes wahres Weſen, ſeine Ruhe und Befriedigung, ſeine Seligkeit gewonnen hat. Der Glaube iſt nicht Bedingung der Seligkeit, ſondern die Seligkeit ſelbſt.

Wie Zwingli rückwärts die Decrete Gottes nur in dem Intereſſe behandelt, den wirklichen Zuſtand des glaubigen Subjects als die Vollendung des göttlichen und des menſchlichen Weſens zu wiſſen, ſo zeigt ſich dieſelbe Tendenz vorwärts, wenn wir auf die Vollendung der Welt hinſehen. Die Seligkeit des Menſchen liegt nicht jenſeits, ſie iſt im Glauben gegeben und da, wenn auch das Fleiſch ſie noch trübt. Es iſt im Einklange mit der ganzen Eigenthümlichkeit Zwingli's, wenn er mit dem Glauben, mit der Hingabe an Gott ſchon die Ruhe und Freude, die volle Seligkeit im Beſitz des Menſchen weiß. Die Seligkeit kann ja in nichts Anderem beſtehen, als in der vollen Einheit mit Gott, und dieſe iſt principiell in der Religion geſetzt. Dieſelbe Frage, die ihn zur Aufſtellung ſeiner Prädeſtinationslehre veranlaßt, iſt es, die ihn auch beſtimmter auf den Endpunkt der ganzen Geſchichte Rückſicht nehmen läßt, die Frage über die Kindertaufe. Da wo von einer gegenwärtigen Seligkeit in Gott keine Rede ſein kann, greift er in's Jenſeits hinüber, und mit der Ausbildung der Prädeſtinationslehre erſt tritt die vollendete Beſeligung als beſonderes Moment ein. Aber auch jetzt iſt ſie bloß die natürliche und nothwendige Entwicklung des Glaubens, auch jetzt iſt Zwingli weit von der Anſicht entfernt, die Seligkeit als das treibende Motiv aufzufaſſen, dem der Glaube als Mittel dient.

Daß er immer den Glauben als den Mittelpunkt des religiöſen Lebens auffaßt, iſt der Grund, warum er keine gefährlichen Conſequenzen der Prädeſtinationslehre ſehen kann; die Glaubigen ſind Gottes Kinder, erfüllen ſeinen Willen; wie die Hoffnung ewiger Seligkeit (IV, 63) kein Motiv ſein darf ihm zu gehorchen — denn die Freudigkeit, die aus der Gegenwart des göttlichen Geiſtes fließt, iſt der einzige Grund des lebendigen Lebens, das der Glaubige zeigt — ſo kann auch die Gewißheit der Erwählung kein Vorwand ſein, zu ſündigen, denn ſie iſt nur da, wo der Geiſt Gottes wirkt; der aber iſt die unermüdliche Kraft zum Guten, und wirkt von ſelbſt im Glaubigen, was Gott wohlgefällt. Der Glaubige, erklärt Zwingli (IV, 63), vertraut Gott und fragt nicht nach ſeinem Lohne, denn Alles iſt ſchon jetzt ſein.

Auch hier zeigt ſich die durchgreifende Macht der Zwingliſchen Gottesidee. Sobald dieſe anders beſtimmt, ſobald der Zweck der Welt in die Manifeſtation der gloria Dei geſetzt wird, ſobald wird auch die Stellung des Subjects zum göttlichen Willen eine andere. Wenn der Menſch für Gott nur das Object iſt, an dem er ſich nach einer Seite ſeines Weſens offenbaren will, wenn er nicht den ganzen Gott haben und in ſich aufnehmen kann, ſo kann auch das Bewußtſein, der Ehre Gottes zu dienen, nicht ſeine ganze Seligkeit ſein. Eben weil er einem ihm fremden Zwecke dient, hat er Anſpruch auf Lohn; iſt die Gottesidee egoiſtiſch beſtimmt, ſo hat auch der Menſch das Recht, egoiſtiſch zu ſein, und ſeine Seligkeit als ſeinen ihm allein eigenen Beſitz zu verlangen. Darum iſt mit dem Hervortreten der Prädeſtination als eines um Gottes willen gefaßten Decrets unzertrennlich verbunden die Beſtimmung der Seligkeit als einer vorzugsweiſe jenſeitigen, als einer poſitiven Belohnung. Das wirkliche Leben, der Glaube iſt bloß Mittel zur Seligkeit. Dieſe Auffaſſung kennt Zwingli nicht; ſeine Seligkeit beſteht in der Befreiung von der Endlichkeit. Wie für ihn Gott aus ſich herausgeht, ohne in ſich zurückzugehen, die Geſchöpfe will, ohne nur ſich ſelbſt in ihnen zu wollen, ſo geht das Subject in Gott auf, ohne ſeine Subjectivität in ihm in ihren beſonderen Intereſſen feſtzuhalten.

Wir ſind damit auf die Frage geführt, inwiefern ſich bei Zwingli ausſpreche, was von verſchiedenen Seiten als das treibende Princip des Proteſtantismus überhaupt beſtimmt worden iſt, das

Seligkeitsintereſſe, das Beſtreben, des individuellen Heils gewiß zu werden. „Der Proteſtantismus iſt ſeinem Princip und Weſen nach das Streben des freien, ſelbſtbewußten Subjects, die Gewißheit ſeines Heils dadurch zu erlangen, daß es, in dem Bewußtſein ſeiner Freiheit, die alleinige Urſache ſeiner Beſeligung in der abſoluten Cauſalität Gottes erkennt" (Baur a. a. O. S. 16).

Wir können dieſen Satz, in dieſer Faſſung, nicht ohne Weiteres auf Zwingli anwenden. So entſchieden ſich bei ihm das eine Moment, das Bewußtſein der Freiheit zeigt, ſo großes Gewicht er gerade darauf legt, daß der Chriſt von Niemand ſich dürfe lehren noch befehlen laſſen, ſo gewiß gerade bei ihm der Beginn der Reformation ein Act der Freiheit und ein Ruf zur Freiheit war: ſo wenig vermögen wir als den Zweck, den er durch dieſe Bethätigung der Freiheit verfolgte, die Heilsgewißheit, das Seligkeitsintereſſe zu erkennen. Es iſt früher hervorgehoben worden, daß ſich von Zweifeln, Gewiſſensanfechtungen und inneren Kämpfen bei Zwingli keine Spur findet. So gewiß er in ſeinem Glauben ſeine volle Ruhe und Befriedigung fand, ſo gut er weiß, daß der Menſch ſorge um ſeine ewige Seligkeit, ſo war dieſe Sorge doch nicht die Macht, die ihn von der römiſchen Kirche losriß. Er hat nicht die Erfahrung durchgemacht, daß die Lehren und Gebräuche der römiſchen Kirche keine Gewißheit des Heils geben; das Intereſſe, das wir in früheſter Zeit bei ihm finden, iſt ein objectiveres, mehr philoſophiſches, der Drang nach Wahrheit. Wenn wir ſeinen ganzen Entwicklungsgang überſehen, und insbeſondere die Philoſophie des Picus zu Hilfe nehmen, ſo waren die Fragen, die ihn am lebhafteſten beſchäftigten, die nach dem Weſen Gottes und nach der Beſtimmung des Menſchen. Der ſichtbare Einfluß, den Pico's Oratio de hominis dignitate auf ihn geübt hat, läßt uns annehmen, daß erſt dadurch das ſubjective Intereſſe rege bei ihm geworden iſt; und dort fand er nicht die Antwort auf die Frage: Wie werde ich meiner ewigen Seligkeit gewiß? ſondern auf die: wie erreicht der Menſch ſeine Beſtimmung? wie wird er das, was er ſeinem Weſen nach ſein ſoll? Die Antwort war: durch Einheit mit Gott, durch Erkenntniß Gottes und durch Liebe Gottes, durch die wahre Religion. Mit andern Worten: Zwingli hat mehr ein feſtes Ziel für ſein Streben, als Beruhigung für ſein Gefühl geſucht; hat weniger gefragt, was er zu hoffen und

zu fürchten als was er zu thun und zu ſein habe. Es erklärt ſich hieraus die Richtung, die er alsbald auf das gegenwärtige, unmittelbar wirkliche Glaubensleben nahm, es erklärt ſich der ruhige, ſichere, von feſten, allgemeinen Principien ausgehende Charakter ſeines öffentlichen Auftretens.

Daß die nachhaltige Kraft, mit der er ſeine Sätze geltend machte, nur auf der inneren Stärke und Tiefe ſeiner Ueberzeugung ruhte, und daß dieſe Ueberzeugung nur darum ſo ſtark und tief war, weil er ſich in ſeinem ganzen Weſen in derſelben befriedigt fühlte, haben wir ſchon oben anerkannt; wir halten nur feſt, daß es ſich nicht um die Gewißheit des Heils bei ihm handelte, und daß deßhalb auch die Antwort auf ſeine Fragen nicht die war, daß die alleinige Urſache der Beſeligung in der abſoluten Cauſalität Gottes liege. Zu der Urſache der Beſeligung kam er erſt vom Weſen der Seligkeit aus, zum Weſen der Seligkeit von dem Begriff Gottes als des höchſten Guts, und dem Begriff des Menſchen als des zur Einheit mit Gott beſtimmten höchſten endlichen Weſens. Gerade dieſer Gang, überall zuerſt das Weſen, das ideale Sein aufzufaſſen, charakteriſirt ſein Denken am beſten. Für ihn iſt eben die Sorge um die ewige Seligkeit nur ein Zeichen davon, daß das Weſen des Menſchen in der Verwandtſchaft mit Gott beſteht, ein Zeichen dafür, daß die Begierde nach Gott, die ein jeder Menſch in ihm empfindet, uns angeboren iſt (in einer der erſten Predigten I, 58), das Weſen des Geiſtes Gottes iſt, der dem Adam eingehaucht ward, und kraft deſſen er begehrt in ſeinen Urſprung zu kommen. Auch in ſeiner Lehrthätigkeit knüpft er überall nur daran an, daß der Menſch ſuche zu Gott zu kommen, daß er in dem Elend dieſer Welt Ruhe und Freude haben wolle; nur an die Sehnſucht nach Gott, nicht an die Furcht vor ſeinem Zorn, nicht an die Erwartung der Strafe. Und ſo predigt er auch nicht, daß Gott allein ſelig mache, nicht, daß der Glaube allein rechtfertige, ſondern nur, daß man Gott allein glauben, Gott allein vertrauen ſolle. Das ganze Intereſſe ſeiner reformatoriſchen Predigt iſt auf die Gegenwart, auf das wirkliche Leben concentrirt; und der Angelpunkt, um den ſich alle Schriften drehen, der einfache Satz: da alles Leben und alles Gute allein von Gott kommt, ſo darf man ſich allein an ſein Wort halten, ihn allein verehren, ihm allein dienen.

Dieſe Tendenz, den Menſchen zu ſeinem wahren Weſen zu führen, ſein Ideal zu verwirklichen, zeigt ſich auch negativ in der Stellung, die Zwingli zur Sünde einnimmt. Die Sünde iſt nichts Anderes als was den Menſchen hindert, ſeinem unendlichen Weſen zu entſprechen, die Endlichkeit, die Richtung auf ſich ſelbſt, das Unvermögen, mit Gott Eins zu ſein. Nicht durch Reue und Buße, durch Schmerz über die Sünde als einer Verletzung Gottes, ſondern durch Selbſtentäußerung, durch Aufgeben des eigenen Ich kommt man zum Frieden der Seele; nicht die göttliche Gerechtigkeit iſt zu ſühnen, ſondern der göttlichen Liebe der Weg zu bahnen. Es hat etwas Richtiges, wenn man ſagt, daß Zwingli es mit der Sünde leicht nehme. Er kennt die Tiefe des Schuldbewußtſeins nicht, die das lutheriſche Syſtem hat, er weiß nichts von der Aengſtlichkeit, mit der Calvin die Schuld des Menſchen behauptet; die Sünde iſt ihm Unvollkommenheit. Sein Schmerz über ſie rührt nicht daher, daß ſie ihn ewig verdammt, ſondern daher, daß ſie ihn jetzt elend macht, daß ſie ihn erniedrigt, ſeiner Menſchenwürde beraubt, und an der Gemeinſchaft mit Gott hindert, daß er nicht zu ſeinem wahren Weſen kommen kann. Der Charakter der Sünde iſt nicht das Dämoniſche, Gott-feindliche, ſondern die „vihiſch Art". Das Verhältniß der Sünde zu Gott, der Zorn Gottes tritt zurück, ihre Bedeutung liegt ganz auf anthropologiſchem Gebiet. Sie iſt nicht Verletzung der göttlichen Heiligkeit, ſondern nur der Gegenſatz des Glaubens. Darum fragt Zwingli nicht zuerſt, wie Gott verſöhnt und die Schuld vergeben werde, und beruhigt ſich nicht dabei, daß er der Strafe nicht verfallen iſt; vielmehr iſt ihm die Verſöhnung ſchon gegeben mit dem Begriff des höchſten Guts und Chriſtus ſelbſt nur ihr Pfand; die Erlöſung iſt ihm die Hauptſache, und dieſe geſchieht durch den Geiſt, der den Menſchen erneuert und Gottes Ebenbild in ihm herſtellt. So ſchwer Luther es ſich macht, die Schuld abzuwälzen und Vergebung der Sünde zu erlangen, um ſich nachher um die Sünde ſelbſt weniger zu kümmern, ſo leicht macht es ſich Zwingli mit der Schuld, um alle Energie gegen die Macht der Sünde zu richten. Für Luther iſt die Schrift das Evangelium von der Vergebung der Sünden; für Zwingli die Offenbarung des göttlichen Willens.

In der Gottesidee ſelbſt, in der Zwingli's ganze Art zu denken am klarſten ſich ausſpricht, liegt die Tendenz auf das Weſen, der

Idealismus der Zwingliſchen Auffaſſung. Sie beſtimmt die ganze weitere Geſtalt ſeiner Lehre. Der Begriff des höchſten Guts, der die Religion im Weſen Gottes begründet ſein läßt, führt zu der großartigen geſchichtlichen Anſchauung, wonach die Religion die allmähliche Verwirklichung des ideellen Verhältniſſes zwiſchen Gott und Welt iſt, zu einer Religionsphiloſophie, die alle Formen der Religion als beſondere, aber unter ſich zuſammenhängende Erſcheinungen deſſelben Weſens, als das Suchen Gottes von Seiten des Menſchen, als die Erleuchtung des Menſchen von Seiten Gottes ſchaut, die in allen einzelnen geſchichtlichen Geſtalten der Religion den Funken des Göttlichen und wahrhaft Menſchlichen ſucht und mit unbefangener Anerkennung auch im Heidenthum findet*). Dieſe Grundform des Zwingliſchen Denkens läßt uns ſeine Stellung zum Trinitätsdogma begreifen. Was für die Kirche der erſten Jahrhunderte dieſes Dogma war, ſofern es die chriſtliche Religion und das Leben des Glaubigen als im Weſen Gottes ſelbſt begründet darſtellte, als ein wirkliches und wahres Verhältniß des Menſchen zu Gott, das iſt für Zwingli ſeine Idee des höchſten Gutes. In dieſer liegt die Erklärung des Myſteriums, daß Gott abſolut bleiben, und doch in der Perſon Chriſti und in der Kirche in die Endlichkeit eingehen kann. Er iſt im Endlichen, ſoweit dieſes ihn faſſen kann, er iſt im Menſchen als der Unendliche, weil der Menſch fähig iſt, den unendlichen Gott aufzunehmen. Die Momente des Unterſchieds, die Athanaſius in's Weſen Gottes verlegt, liegen auf der Seite des Endlichen; aber ſie ſind für Gott nicht zufällig, weil Gott als das höchſte Gut die Beziehung zum Endlichen hat. Deßhalb hat auch Zwingli nirgends zeitlich die Thätigkeiten der drei Hypoſtaſen mit den großen Epochen der Weltgeſchichte in Verbindung gebracht. Der Inhalt der Geſchichte iſt nicht die Offenbarung der Trinität, ſondern die Verwirklichung der Religion.

Die Gottesidee beherrſcht die Geſtalt der Dogmatik, nicht nur im Großen, ſondern auch im Kleinen. Ueberall zeigt ſich das Streben, in der Erſcheinung das Weſen, im Einzelnen das Allgemeine, in dem Reichthum der Geſtalten das einfache Princip hervorzuheben. Darauf fällt in jedem einzelnen Lehrſtück alles Gewicht. Dieſe Rich-

*) Vgl. Picus von Mirandula S. 15. 24.

tung bedingt mit den eigenthümlichen Vorzügen auch die eigenthümlichen Mängel der Zwingliſchen Lehre. Mit unerbittlicher Conſequenz werden überall die großen Grundſätze durchgeführt, alles Widerſprechende vernichtet, alles Unweſentliche beſeitigt. Mit dem ſcharfen Unterſchiede des Weſens und der Erſcheinung, des Geiſtes und des Fleiſches, des Inneren und des Aeußeren wird in all das Gewirre ſcholaſtiſcher Dogmen und dogmatiſch begründeter Gebräuche Licht und Ordnung gebracht, und eine Maſſe beſchwerlichen Stoffs entfernt. Aber eben bei den principiellen Gegenſätzen bleibt Zwingli ſtehen. Das Einzelne, das concrete Leben mit ſeinen mannigfaltigen Stufen, die Hinderniſſe, die ſich der Verwirklichung der Ideen entgegenſtellen, die Mittel und Vermittlungen, durch welche das Leben ſich bewegt, das Gemiſch von Wahrem und Falſchem, Göttlichem und Menſchlichem, Glauben und Unglauben, Gutem und Böſem — mit Einem Wort, die ganze Proſa der Wirklichkeit überſieht und verkennt er von ſeinem idealen Standpunkt aus. Auch die feindlichen Mächte faßt er nur im Großen, nur in der Idee, als Principien auf; wenn ſie principiell negirt ſind, ignorirt er ſie. Am deutlichſten zeigt ſich ſeine ideale Richtung, ſein edler Glaube an die Macht des Guten und an die Herrſchaft des göttlichen Geiſtes in ſeinen Lehren vom Glauben und von der Kirche. Wenn er den Glauben rein innerlich als das Daſein des göttlichen Geiſtes faßt, und ihm alle Hilfsmittel, alle äußere Unterſtützung entziehen zu können glaubt, wenn er jeder kirchlichen Gemeinde das Urtheil über die Lehre in die Hand legen zu können meint, ſo glaubt er an Wunder, die der Geiſt thue, an plötzliche Heilungen von den Schäden, an denen die Menſchheit leidet, an ein goldenes Zeitalter.

Dieſer Mangel an dem rechten Sinn für das Geſchichtliche, für die Unvollkommenheit, die allem Sein anhaftet, für die Einzelnheiten, in denen ſich die Ideen langſam und ſchwer verkörpern, macht ſich überall fühlbar. Im Großen und Ganzen ſchwindet ihm die Entwicklung der Welt, mit ſo umfaſſendem Blicke er ſie auch betrachtet, doch aus dem Nacheinander verſchiedener Stufen zuſammen in ein Verhältniß Gottes zur Welt, das im Weſentlichen immer daſſelbe war. Heidenthum, Judenthum und Chriſtenthum weiß er darum nie ſicher auseinanderzuhalten, weil er an keine Unvollkommenheit des Gottesbewußtſeins glauben kann, vielmehr überall, wo nur

eine Spur deſſelben iſt, ſeine volle Energie findet. Die einzelnen Menſchen, in welchen die Religion wirklich wird, iſolirt er von dem geſchichtlichen Complex, in welchen ſie ſtehen, und hat ſo zuletzt ſtatt einer Geſchichte der Religion, die der Entwicklung der Menſchheit conform wäre, eine Reihe von Individuen, die alle in derſelben Weiſe einförmig die Idee der Religion repräſentiren. Die Scheu, das Ideale mit der Unvollkommenheit des Realen zu beflecken, die einſeitige Flucht in das Weſentliche und Principielle zeigt ſich noch mehr in ſeiner dürftigen Pſychologie. So gut er es verſteht, mit ſeiner einfachen Beredtſamkeit auf die Geiſter zu wirken, ſo wenig iſt die Menſchenkenntniß, die er hier entfaltet, eine reflektirte, und ſowie er daran geht, das Leben des Einzelnen zu beſchreiben, zeigt er völligen Mangel an einer getreuen Anſchauung des Seelenlebens. Er kennt keine Menſchen, ſondern nur Principien in ihnen, und es läßt ſich ſtreng nachweiſen, daß er eine Perſönlichkeit, ein lebendiges Centrum der menſchlichen Thätigkeiten gar nicht nöthig hat. Die Leiblichkeit, in welcher die Principien erſcheinen, iſt immer ſo durchſichtig für ihren weſentlichen, unveränderlichen Inhalt, und bekommt ſo wenig eigene Conſiſtenz, daß alle Wirklichkeit ſich in Doketismus auflöst. Die Gegenſätze, die im Leben ſich durchdringen, ſich vermitteln und die wirklichen Geſtalten und Charaktere erzeugen, bleiben für Zwingli in ewiger Starrheit ſtehen. Die Sünde iſt entweder ganz im Menſchen, und dann iſt aller Trieb zum Guten etwas Gleichgültiges, oder ſie iſt nur der weſenloſe Schein, nur der unmächtige Gegenſatz der Endlichkeit, der vor der Macht des göttlichen Geiſtes zu nichte wird. Das Gute, die Sittlichkeit, der Glaube als Leben des göttlichen Geiſtes und Willens im Subject wird ſo ſehr nur im Princip gefaßt, daß es über das Subject hinaus in den göttlichen Willen fällt. Deutlicher wird es nirgends, als eben beim Begriff der Sittlichkeit, die ſowohl in der Anlage als in der Wirklichkeit zuletzt nicht Sache des Menſchen, ſondern Gottes iſt, und der in ſchroffem Gegenſatze das Fleiſch als undurchdringliche Schranke gegenüberſteht, — deutlicher wird es nirgends, daß Zwingli der Begriff einer wahren Einheit zwiſchen Idee und Wirklichkeit, eines lebendigen und concreten Daſeins des Weſens in der Erſcheinung, daß ihm die Idee des Schönen in ihrer allgemeinen, höchſten Bedeutung fehlt. Dieß iſt der richtige Sinn der Vorwürfe, die ſeiner

Nüchternheit, seiner abstracten Verständigkeit, seinem Rationalismus gemacht werden. Er vermag das Einzelne nicht als ein Ganzes für sich, als concretes Leben zu fassen, sondern löst alle Wirklichkeit in die Gegensätze auf, die sie constituiren; die Einheit liegt allein in Gott. Sub specie aeterni Alles zu betrachten, ist auch von dieser Seite sein Vorzug wie sein Fehler. Daher sein Haß gegen alle Vermittlung des Geistigen durch das Leibliche, gegen das Vertrauen auf das Aeußere, seine Gleichgültigkeit gegen Formen und Verfassungen. Seiner eigenen Schöpfung versäumt er die historische Consistenz zu geben, der sie bedurfte, und ganz bezeichnend ist es für ihn, daß er keine Zeit fand, die Kirchen der Schweiz auf gemeinsame Ordnung des Gottesdienstes u. s. w. zu vereinigen. Auch seine Lehre tritt nicht mit dem Anspruch auf, bindend zu sein, und will keine Orthodoxie begründen; sie ist keine Dogmatik, sondern eine Philosophie der Religion.

In dieser für Zwingli charakteristischen Richtung auf das Wesen in der Erscheinung, auf das Eine in der Vielheit, in dem speculativen Charakter seines Denkens scheint uns auch sein principieller Unterschied von Luther zu bestehen. Es wäre eine schiefe Auffassung, wenn man sagen wollte, das Princip des Zwinglischen Systems sei ein theologisches, das des lutherischen ein anthropologisches. Denn fragt man sich näher, was man darunter versteht, daß Luthers Princip anthropologisch sei, so kann es nichts Anderes heißen, als daß er von den Thatsachen des Bewußtseins, vom Zustande und Bedürfnisse des Menschen, und von den Erfahrungen des Glaubigen ausgegangen sei, und daß sich in dieser Sphäre sein Interesse concentrirt habe. Allein auch für Zwingli läßt sich, wie schon oben bemerkt, in diesem Sinne ein anthropologisches Princip nachweisen, er geht aus vom Wesen des Menschen, vom Begriff der Religion, von einer Thatsache des Bewußtseins. Nur möchten wir dieß nicht das Princip eines Systems nennen. Fragen wir nach einem theologischen System, so findet sich ein solches bei Luther gar nicht in der Art, wie es Zwingli aufgestellt hat, indem Luther nie den Versuch gemacht hat, aus allgemeinen Begriffen das, was er lehrte, zu deduciren. Allein in Luthers anerkanntem Hauptsatz von der Rechtfertigung allein durch den Glauben liegt, wie Baur in den angeführten Aufsätzen unwidersprechlich dargethan hat, so gut als in Zwingli's Lehre ein

theologisches Princip, das Princip der Allwirksamkeit Gottes in Allem, was zur Seligkeit gehört, und es darf nur an Luthers Schrift de servo arbitrio erinnert werden, um zu beweisen, daß hierüber zwischen dem sächsischen und dem schweizerischen Reformator keinerlei Unterschied bestand.

Der wahre Gegensatz beider liegt vielmehr in der ganzen Auffassungsweise des Inhalts, der in ihrer persönlichen Erfahrung und Ueberzeugung gegeben war, in dem Gange, den sie nahmen, um den Inhalt ihres Innern als Lehre auszusprechen. Und hier stellt sich Luther überall auf den Boden der Wirklichkeit, der Erfahrung, der unmittelbaren Gewißheit, während Zwingli auf das Wesen, auf das Princip, auf die durch den Gedanken vermittelte Ueberzeugung zurück geht. Luther hat den Katholicismus von innen heraus durchbrochen, hat gleichsam versuchsmäßig erfahren, daß Alles, was ihm göttliche Kraft zur Seligkeit, und göttliches Mittel zur Befriedigung seines innersten Bedürfnisses sein sollte, nichtig und werthlos sei, und daß allein die Befreiung von aller menschlichen Autorität und die Verzichtleistung auf alles eigene Thun, die volle Hingabe an die Gnade Gottes Frieden und Sicherheit zu geben vermöge. Zwingli hat nie innerhalb des Katholicismus gestanden; er hat ihn, sobald er theologische Studien trieb, als ein verkehrtes Wesen erkannt, und das falsche Princip durch ein anderes bekämpft; er hat der römischen Lehre und Praxis das Wesen der wahren Religion, den Begriff Gottes und die Idee des Menschen gegenübergestellt. Darum hat sein protestantisches Bewußtsein weit schneller, sicherer und consequenter sich entwickelt, und ist bei seinem Auftreten im Wesentlichen schon fertig gewesen; er hat allgemeine Grundsätze und Ideen auf das Bestehende angewendet, Luther ist vom Bestehenden aus zu seinen Grundsätzen gekommen.

Daraus erklärt sich denn die ganze Verschiedenheit der beiden Männer, und ihr gegenseitig ergänzendes Verhältniß. War Luther auf das historische Subject, auf seine empirische Wirklichkeit angewiesen, und geht sein ganzes Bestreben dahin, diesem Subject, wie es leibt und lebt, einen unendlichen Inhalt anzueignen, ist es bei ihm ein Ringen und Arbeiten, um in's wirkliche Bewußtsein, in alle Phasen des religiösen Gefühls das Göttliche hereinzuziehen und in jedem Momente sich desselben zu vergewissern, so faßt Zwingli den

Menſchen nicht in ſeiner empiriſchen Geſtalt, ſondern in ſeinem Weſen an ſich auf, das die bleibende Grundlage ſeiner Erſcheinung iſt. Im Weſen des Menſchen iſt ſeine Einheit mit Gott gegeben, er iſt Menſch nur ſofern der göttliche Geiſt in ihm iſt, und es handelt ſich nur darum, dieſe Idee zu verwirklichen, die Einheit mit Gott in das den Schwankungen der Zeit unterworfene Leben, in die wirklichen Bewußtſeins- und Willenszuſtände einzuführen. Der Menſch ſoll werden, was er an ſich iſt, ſoll in das Verhältniß zu Gott bewußt und wollend treten, in welchem er vermöge ſeines Weſens ſteht, und hat er dieß erreicht, ſo fällt Unvollkommenheit und Sünde als eine überwundene Schranke von ſelbſt weg. Auf der Seite Luthers ſteht das Subject mit ſeinen Gegenſätzen, ſeinem Sündenbewußtſein, ſeinem Wollen und Unvermögen, ſeiner Furcht und Hoffnung, ſeinem Ringen nach Verſöhnung und ſeinem Gefühl der Schwachheit; hier handelt es ſich um den Moment, wo dieſer Kampf aufhört, und um die Art und Weiſe, wie der Sieg erfochten wird, es handelt ſich darum, wie die Einheit mit Gott wirklich wird, und dieß geſchieht nur durch die perſönliche Gewißheit und Erfahrung, daß unſere Sünden vergeben ſind. Wie die Gegenſätze für das Subject die höchſte Bedeutung haben, ſo auch ihre Löſung im Glauben an die Rechtfertigung. Auf dieſen Punkt, wo in dem wirklichen Leben das Neue eintritt, richtet ſich Luthers ganzes Denken; darum iſt ſein Begriff des Glaubens auf die Verſöhnung und ihren Grund im Tode Chriſti concentrirt, darum legt er der hiſtoriſchen Wirklichkeit, der Leiblichkeit, der Gegenwart Chriſti ſo hohen Werth bei, darum ſtehen ihm die Vorſtellungen vom Zorn Gottes, von der Sühnung ſeiner Gerechtigkeit, von der Erzeugung des Glaubens durch das Wort, von der Einheit mit Chriſtus im Sacrament ſo feſt; ſie ſind für das empiriſche Bewußtſein etwas Wirkliches. Zwingli ſchaut das Subject in ſeinem ewigen Weſen als ein an ſich verſöhntes, er weiß Gottes Gerechtigkeit von Ewigkeit her mit der Gnade vermittelt; die Gegenſätze, der Zweifel, die Sünde ſind nur das Spiel ſeiner Entwicklung, ſind principiell überwunden, dem Weſen des Subjects fremd und für Gott gar nicht vorhanden. Alles Hiſtoriſche iſt nur Offenbarung, nur Darſtellung des an ſich ſeienden ewigen Weſens; und Zwingli's Intereſſe concentrirt ſich auf die vollendete Realiſation des idealen Seins, ſein Glaube iſt dem Weſen nach nichts Anderes als die voll-

kommene Einheit mit Gott, und Alles, was das Subject thun oder erfahren kann, dient nur dazu, die Schranken zu beſeitigen, die der vollendeten Wirklichkeit im Wege ſtehen. Luther ſpricht unmittelbar das religiöſe Leben aus, Zwingli vermittelt es durch den Gedanken; Luther iſt wärmer und lebendiger, und in ſeinen Worten ſtrömt noch aus friſcher Quelle das tiefe Gefühl und die gewaltige Begeiſterung; Zwingli iſt ruhiger, ſteht über ſeinem Gegenſtand, es fehlt ihm die Macht der Leidenſchaft, aber er iſt um ſo viel ſicherer und ſtets des Zuſammenhangs, der Einheit ſeiner Sätze ſich bewußt. Und was die Eigenthümlichkeit beider Männer auf theologiſchem Gebiete unterſcheidet, das läßt ſich auch in ihrem praktiſchen Leben verfolgen; Luther hat wie kein Anderer die Menſchen verſtanden, und mit genialem Inſtinct in jedem Augenblick das richtige Wort zu ſprechen gewußt, er hat immer mehr gewirkt, als er gewollt hat; Zwingli hat auch als Staatsmann Ideale verfolgt, und iſt als ein Opfer zu großer Entwürfe auf dem Schlachtfelde von Kappel gefallen.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung 1
Zwingli's Studien 7
Picus von Mirandula 14
Zwingli's Reformationsplan 27
Zwingli's Schriften 31

Zwingli's Lehre.

Begriff und Princip der religiösen Lehre 38
Das Erkenntnißprincip 43
A. Die Erleuchtung durch den Geist 43
B. Die Schrift 45
C. Anderweitige Quellen der Gotteserkenntniß 54

Erster Theil.

Lehre vom Wesen Gottes und seinem Verhältniß zur Welt.

A. Lehre vom Wesen Gottes 57
Das Wesen Gottes 58
Der Begriff der Vorsehung 64
Die Dreieinigkeit 70
B. Lehre vom Wesen des Menschen 73
Verhältniß von Fleisch und Geist 73
Die Unfreiheit des Menschen 78
Sein sittliches Wesen. Das Gesetz 81
Das Böse 83

Zweiter Theil.

Lehre von der Religion.

Erster Abschnitt. Die Voraussetzung der Religion, der Fall und die Sünde.

Seite

Der Fall Adams 92
Die Strafe Adams 94
Die Erbsünde 95
Die Nothwendigkeit der Sünde für die Religion 100

Zweiter Abschnitt. Die Religion als Erlösung.

A. Der Rathschluß der Erlösung 104
1) Sein Grund in der göttlichen Barmherzigkeit 105
2) Sein Inhalt 106
3) Seine Beziehung auf die Einzelnen, die Erwählung 107
B. Die Geschichte der Erlösung 116
I. Nach der objectiven Seite, die göttlichen Anstalten zur Erlösung 116
1) Die vorchristliche Offenbarung im Gesetze 117
2) Die Offenbarung in Christo 121
Die Person Christi 121
Das Werk Christi 131
II. Nach der subjectiven Seite, die Verwirklichung der Erlösung in den Erwählten 143
1) Das Princip derselben, der heilige Geist 143
2) Die Art und Weise ihrer Verwirklichung 146
α) Im Einzelnen, der Glaube 146
Der Glaube in seiner Totalität 147
a) Das Wesen des Glaubens 147
b) Der Glaube an Christus 154
c) Der Glaube als Gerechtigkeit 156
Das gläubige Subject 160
a) Der Anfang des Glaubens 161
b) Der Kampf zwischen Fleisch und Geist 161
c) Die jenseitige Vollendung 170
β) Im Ganzen, die Kirche 172
A. Das Wesen der Kirche 173
1) Die unsichtbare Kirche 173
2) Die sichtbare Kirche 174
3) Verhältniß beider 175

Seite

B. Die Thätigkeiten der Kirche 177
1) Die Schlüsselgewalt und die weltliche Obrigkeit 179
2) Die Sacramente 187
a) Der Begriff des Sacraments 187
b) Die Taufe 195
c) Das Abendmahl 201
Verhältniß von Taufe und Abendmahl und Stellung der Sacramentslehre im Zwinglischen System 219
Schlußübersicht 225